اغراض التہذیب

التہذیب و شرح التہذیب

تصنیف

ابو اویس محمد یوسف القادری

مدرسہ جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

تصنیف

ابواویس محمد یوسف القادری

مدرسہ جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

شبیر برادرز

زبیدہ سنٹر ۴۰ اردو بازار لاہور

فون: 042-7246006

ناشر	ملک شبیر حسین
سن اشاعت	جولائی 2008ء / ربیع الثانی 1429ھ
کمپوزنگ	ورڈز میکر
سرورق	اے ایف ایس ایڈورٹائزرز 0345-4653373
قیمت	روپے

اشاعت

مکتبہ قادریہ

042-7226193

ملک غلام رسول ہمدم

0321-8226193

الاهداء

میں اپنی اس کاوش کو، استاذ العلماء، راس الاتقیا
جامع المعقول والمنقول، امام المنطق

حضرت علامہ مولانا **حافظ عبد الستار سعیدی** صاحب

دامت برکاتہم العالیہ

اور

اپنے والدین کریمین

کی بارگاہ عالیہ میں بطورِ ہدیہ پیش کرتا ہوں کہ جن کی محنتیں

کاوشیں اور محبتیں ہی میری

تعلیم وتدریس اور تالیف کا باعث ہیں۔

گر قبول افتد زہے عز وشرف

محمد یوسف القادری

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

20/7/2006

ترتیب

رائے گرامی

استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء

حضرت علامہ مولانا مفتی عبدالرحمٰن صاحب

جملہ دینی اور دنیوی علوم کو سمجھنے اور ذہنی وفکری ارتقاء کے لیے علم منطق کا مرکزی کردار اہلِ بصیرت پر مخفی نہیں، اگر چہ منطق سے نابلد طبقہ ازل سے محض اپنی جہالت کی بنیاد پر اس علم کی اہمیت کا انکار کرتا چلا آیا ہے، چونکہ جہالت ایک ایسا موذی مرض ہے کہ اس کی تشخیص اور علاج کی تلاش تو درکنار اس کے بارے میں سوچنا بھی عقلاء کے ہاں وقت کا ضیاع ہے اس لیے ان جہلاء کے سامنے منطق کی اہمیت کے دلائل رکھنا بھینس کے آگے بین بجانے کے مترادف ہے، کتب منطق میں سے (جو کہ پاک وہند کے جملہ مدارس خواہ وہ کسی بھی مکتبِ فکر کے ہوں داخل نصاب ہیں) شرح تہذیب کی اہمیت مسلم ہے، یہ کتاب ایک نہایت ہی اہم متن اور متن کی معتدل شرح پر مشتمل ہے، اگر چہ اس کتاب کی متعدد شروحات مختلف زبانوں میں لکھی گئیں ہیں، تاہم دور حاضر کی علمی زبوں حالی، طلباء کی عیش کوشی اور اساتذہ کرام کی عدم دلچسپی نے دردِ دل رکھنے والے اساتذہ اور ماہرین کو اس بات پر مجبور کر دیا ہے کہ کسی بھی فن کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ کم از کم وقت میں طلباء اور اساتذہ کے ہاتھ کچھ لگ جائے، اس فن اور علم کے حوالے سے ان کی دلچسپی میں اضافہ ہو۔

مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدہ جو کہ میرے دیرینہ دوست اور جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ کے ہر دلعزیز مدرس ہیں، اگر چہ میدانِ تدریس میں قدم رکھے ہوئے ان کو زیادہ عرصہ نہیں ہوا تاہم خداداد ذہنی صلاحیت، تدریس کے ساتھ گہری

دلچسپی اور شب وروز کی محنت کے ذریعے اپنی تدریسی مہارت کا لوہا منوانے میں وہ یقیناً کامیاب ہوئے ہیں، از آغاز تدریس تا ہنوز وہ شرح تہذیب کو فقط دو دفعہ پڑھا چکے ہیں، لیکن اس کی جو شرح انہوں نے لکھی ہے وہ ان کی اعلیٰ ذہنی صلاحیتوں اور تدریس میں بے انتہاء شغف کی آئینہ دار ہے، مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدہ کی تحریر کردہ شرح تہذیب بنام اغراض التہذیب آپ کے ہاتھ میں ہے، متن وشرح کو آسان اسلوب میں ڈھالنے اور کتاب کو کما حقہ حل کرنے میں وہ کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں فیصلہ آپ نے خود کرنا ہے۔

زمانہ طالبِ علمی سے لیکر آج تک میری نظر سے اس سے بہتر شرح نہیں گزری، اگر میں یہ کہوں کہ شرح تہذیب کی جملہ اردو شروحات کے مقابلے میں مذکورہ شرح حجم کے اعتبار سے مختصر ترین اور مواد کے اعتبار سے ضخیم ترین تو بالکل مبالغہ نہیں ہوگا۔

اللہ جل مجدہ کی بارگاہ بیکس میں التجاء ہے کہ وہ سرکار دوعالم، نورِ مجسم، فخرِ دوعالم، فخر آدم و بنی آدم، فخرِ کائنات، جناب حضرت محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ علیہ افضل الصلوات والتسلیمات کے طفیل اساتذہ کرام اور جملہ طلباء کو استفادہ کرنے کی توفیق عطاء فرمائے اور مصنف زید مجدہ کے علم، عمل اور عمر میں برکتیں عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبد الرحمٰن

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ پاکستان

22/72006

رائے گرامی

استاذ العلماء، رأس الاتقیاء جامع المعقول والمنقول

حضرت علامہ مولانا جنید قادری صاحب زید مجدہ

صدر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِیْمِ اَمَّا بَعْدُ:

شرح تہذیب فن منطق کی مشہور کتاب ہے، جو درسِ نظامی کے نصاب میں داخل ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں سہل پسندی کے ساتھ درسِ نظامی کی تحصیل میں بھی طلباء سہل پسندی کے متلاشی ہیں، جس کی وجہ سے عربی شروحات سے گریز اور اردو شروحات کی طرف رجحان بڑھ گیا ہے، شرح تہذیب کی اردو شروحات بے شمار ہیں، لیکن شاید کوئی ایسی شرح ہو جس سے طلباء کی تشفی ہوتی ہو،

حضرت علامہ مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدہ جامعہ نظامیہ رضویہ کے قابل اور محنتی استاذ ہیں آپ نے قلیل عرصہ میں طلباء میں مقبولیت حاصل کر لی، جس کی وجہ ان کی ذہانت، محنت اور درسیات میں کمال ہے۔

یہ شرح تہذیب کی شرح (اغراض التہذیب) آپ کی بہترین علمی کاوش ہے، طلباء اور مبتدی اساتذہ کے لیے یکساں مفید ہے، مفہوم متن، مفہومِ شرح اور اغراض شارح بڑے محققانہ انداز میں آپ نے تحریر فرمائیں۔

اُردو شروحات میں مشکل مقامات عموماً نظر انداز کر دیے جاتے ہیں، لیکن علامہ موصوف نے مشکل مقامات خصوصی توجہ کے ساتھ مبسوط تحریر فرمائے، عبارتِ متن وشرح پر حرکات وسکنات اور ترجمہ نے کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے،

فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ عَلٰى ذَالِكَ ۔

اللہ عزوجل اس کتاب کا نفع عام فرمائے، اور موصوف کے علم اور صلاحیتوں میں مزید برکتیں عطاء فرمائے، اور شروحات لکھنے کا سلسلہ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائے،

آمین بجاہ حبیبہ سید المرسلین علیہ

والہ وافضل الصلوۃ و التسلیم

فقط: طالب دعاء

محمد جنید

خادمِ علوم دینیہ

جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ پاکستان

18/7/2006

حرفِ آغاز

ایک وہ دور تھا کہ غزالی ورازی جیسی شخصیات مَنْ لَمْ یَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَاثِقَةَ لَهٗ فِی الْعُلُوْمِ اَصْلاً کی صدائیں بلند کیا کرتی تھیں، وائے افسوس اب وہ دور آگیا کہ اسے فضول وناکارہ علم کہا کر دامن سمیٹا جارہا ہے، اور علم منطق میں بے رغبتی اور دوری کی وبا ہر سو پھیلتی جارہی ہے، اور اسے غامض ودقیق اور دشوار کہہ کر اس سے آنکھیں چرائی جارہی ہیں، حتی کہ طلباء تو درکنار اساتذہ کرام بھی اس سے متنفر وبیزار دکھائی دیتے ہیں، اس کی وجہ علت یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ سب سے مشکل اور دشوار ہے، ہاں! یہ امر کسی حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے، مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دنیا میں کوئی بھی فن آسان نہیں، ہر فن کے حصول کیلئے محنت ومشقت اور عرق ریزی کرنی پڑتی ہے، تو پھر اس میں منطق کی ہی کیا تخصیص ہے!

لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے، کہ اس فن کی طرف توجہ دی جائے اس کے قواعد وضوابط اور اصطلاحات سے واقفیت وشناسائی حاصل کی جائے، چنانچہ اس ضرورت وحاجت کی تکمیل کے لیے میں نے درسِ نظامی کی مشکل ترین اور لاجواب کتاب کی آسان شرح کے لیے قلم اٹھایا، چنانچہ نتیجہ ورزلٹ آپ کے سامنے ہے۔

اپنے مادرِ علمی جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ میں دو بار شرح تہذیب پڑھانے کی سعادت نصیب ہوئی، چونکہ یہ کتاب انتہائی مشکل ہے لہٰذا ناچیز اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کتاب کی جامع اور آسان ترین شرح کی جائے، جو طلباء کے لئے پکی پکائی روٹی ثابت ہو، اور ابتدائی اساتذہ کرام کو دیگر شروحات کے منتشر اور طویل مضامین سے بے نیاز کر کے وہ ان کے لئے تیار شدہ تقریر بن جائے۔

خصوصیات شرح:

(1) متن وشرح دونوں پر مکمل اعراب۔

(2) متن وشرح کا لفظی ترجمہ

(3) ہر مقام پر دیئے جانے والی عبارت پر اعراب۔

(4) اغراضِ ماتن بصورتِ اختصار۔

(5) اغراضِ شارح کافی اور وافی حل کے ساتھ۔

(6) مسائل مشکلہ کا حل فوائد وتمہیدات کے ساتھ۔

(7) ہر مسئلہ کی وضاحت مثال کے ساتھ۔

الغرض! حتی الوسع ہر مسئلہ کی عام فہم توضیح وتبیین کر دی گئی ہے، اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ کلام نہ تو اتنا مختصر ہو کہ مخل فہم ہو اور نہ ہی اتنا طویل ہو کہ باعثِ تشویش بن جائے۔

اظہارِ تشکر:

اسم موقع پر اولاً میں اپنے ان تمام اساتذہ کرام کا شکر گزار ہوں، کہ جن کی تربیت اور حسنِ نظر نے مجھے اس مقام تک پہنچایا بالخصوص استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء شیخ الحدیث والتفسیر حضرت علامہ مولانا عبد الحکیم شرف قادری صاحب دامت برکاتہم العالیہ، استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی گل احمد عتیقی صاحب زید مجدہ۔ استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی محمد صدیق ہزاروی صاحب زید مجدہ۔ استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء مجاہد ملت امام الصرف حضرت علامہ مولانا خادم حسین صاحب رضوی زید مجدہ۔ استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء شیخ الحدیث ادیب اہلسنّت حضرت علامہ مولانا فضلِ حنان سعیدی صاحب زید مجدہ۔

ثانیاً اپنے برادر کبیر حضرت مولانا قاری محمد یونس سعیدی صاحب اطال اللہ عمرہ کا

شکر گزار ہوں کہ جن کی معاونت ہر موقع پر میرے شاملِ حال رہی، اور جن کی تحریک وتعاون سے بندہ کو تصنیف کی ہمت ہوئی۔

ثالثاً استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا مفتی عبدالرحمٰن گلگتی صاحب زید مجدہ اور استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا جنید قادری صاحب زید مجدہ تہہ دل سے شکر گزار ہوں، جنہوں نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود میری گزارش کو تسلیم کرتے ہوئے اس کتاب کو مکمل پڑھ کر تصحیح فرمائی، اور اپنی قیمتی آراء سے نوازا۔

رابعاً جگر گوشہءِ مفتی اعظم پاکستان مولانا صاحبزادہ غلام مرتضیٰ ہزاروی صاحب ناظمِ تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ، استاذ العلماء رأس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا سید جاصم شہزاد صاحب زید مجدہ اور حضرت علامہ مولانا محمد عمران الحسن فاروقی صاحب زید مجدہ کا شکر گزار ہوں جو ہر ہر موڑ پر میری راہنمائی فرماتے رہے، اور مفید مشوروں سے نوازتے رہے۔

گزارش:

قارئین سے گزارش ہے کہ میری جنبشِ قلم میں لغزش کا امکان ہے، لہٰذا کسی طرح کی بھی لغزش پر تنقید برائے تنقیص سے صرفِ نظر کرتے ہوئے بغرضِ صحیح اس کی نشاندہی فرمائیں، تاکہ اسے دور کیا جاسکے۔

آخر میں اللہ تبارک وتعالیٰ سے دعا گو ہوں کہ میری اس کتاب کو تمام طلباء اور مدرسین کے لیے نفع بخش بنائے اور میری اس سعی کو آقا ﷺ کے تصدق وتوسل سے قبول فرماتے ہوئے اسے میرے لیے اور میرے والدین کے لیے اور میرے تمام اساتذہ کرام کے لیے ذریعہ نجات بنائے۔

خادم الطلباء والعلماء

محمد یوسف القادری

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ پاکستان

15/7/2006

تذکرہ مصنف تہذیب علامہ سعد الدین تفتازانی

نام ونسب:

آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعد الدین اور والد کا اسم گرامی عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ آپ ماہ صفر 722ھ میں خراسان کے شہر تفتازان میں پیدا ہوئے۔

ابتدائی حالت:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ ابتداء آپ انتہائی کند ذہن تھے۔ بلکہ علامہ عضدالدین کے طلباء میں سے آپ سے زیادہ غبی اور کند ذہن کوئی نہیں تھا، مگر محنت اور جدوجہد سب سے زیادہ فرماتے، ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی کہنے والا کہہ رہا ہے سعد الدین! چلو سیر وتفریح کر آئیں، فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں سیر و تفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، میرا پہلے حال یہ ہے کہ میں انتہائی جدو جہد اور مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ سکتا، اگر سیر وتفریح شروع کردی، تو پھر نہ جانے کیا حال ہوگا، یہ سن کر وہ کہنے والا چلا گیا، اسی طرح تین بار آنے جانے کے بعد اس نے کہا کہ آپ کو آقا ﷺ بلا رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا، شہر کے باہر ایک درخت تھا، میں نے وہاں پہنچ کر دیکھا کہ تاجدار کائنات ﷺ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جھرمٹ میں تشریف فرما ہیں،

مجھے دیکھ کر آقا ﷺ نے مسکراتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے تمہیں بار بار بلایا تم نہیں آئے، میں نے عرض کی کہ آقا مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ ﷺ یاد فرمارہے ہیں، بعد ازاں میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپ ﷺ نے فرمایا اِفْتَحْ فَمَكَ (منہ کھولو) میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے اپنا مبارک لعابِ دہن میرے منہ میں ڈال دیا، اور فرمایا کہ جاؤ، فرماتے ہیں کہ بیداری کے بعد جب میں اپنے استاذ علامہ

عضدالدین کی مجلس میں حاضر ہوا، تو دورانِ سبق میں نے سوالات کیئے، جنہیں میرے ساتھیوں نے گزشتہ صورتِ حال کے پیشِ نظر بے معنی سمجھا، مگر استاذ گرامی جان گئے، اور فرمانے لگے یَاسَعْدُ اَنْتَ اَلْیَوْمَ غَیْرُكَ فِیْمَامَضٰی (سعد آج تم کل والے نہیں ہو)

تحصیل علوم:

آپ نے علامہ عضدالدین اور علامہ قطب الدین رازی جیسی عظیم مرتبت شخصیات سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور آپ کی قابلیت وصلاحیت کا یہ حال تھا کہ زمانہ شباب میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں کہا آپ جیسا عالم کہیں دیکھا نہیں گیا۔

تصنیف وتالیف:

تحصیل علم سے فارغ ہو جانے کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے علم صرف، علم نحو، علمِ منطق، علم فقہ، علمِ اصول فقہ، علمِ حدیث علمِ عقائد، علم معانی الغرض آپ نے ہر علم وفن میں کتبِ کثیرہ تصنیف فرمائیں۔

حتیٰ کہ آپ نے سب سے پہلی کتاب شرح تصریف زنجانی سولہ سال کی عمر میں تحریر فرمائی، دوسری کتاب مطول شرح تلخیص المفتاح ہے، تیسری کتاب مختصرا لمعانی ہے، چوتھی کتاب سعدیہ شرح شمسیہ ہے، پانچویں کتاب تلویح ہے، چھٹی کتاب شرح عقائد نسفی ہے، ساتویں کتاب شرح مختصرا لاصول ہے، آٹھویں کتاب الارشاد ہے، نویں کتاب مقاصد ہے، دسویں کتاب شرح مقاصد ہے، گیارھویں کتاب شرح مفتاح العلوم ہے، بارھویں کتاب تہذیب المنطق ہے، ان کے علاوہ بھی کتب کثیرہ آپ کی تصنیف کردہ ہیں۔

آپ کی تصنیف وتالیف کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جب وہ روم پہنچیں تو انتہائی کثیر دام خرچ کر کے بھی میسر نہیں آتی تھیں۔

وفات: آپ نے 22 محرم الحرام 792 ھ پیر کے روز سمرقند میں پردہ فرمایا، اس کے بعد 9 جمادی الاولیٰ بدھ کے روز مقامِ سرخس کی طرف منتقل کیے گئے۔

اِنا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔

تذکرہ شارح تہذیب علامہ عبداللہ یزدی

نام ونسب:

شارح کا نام عبداللہ ہے اور نسبۃً یزدی کہلاتے ہیں، والد کا نام حسین، آپ اپنے وقت کے زبردست محقق، علامہ روزگار عظیم الہیبت اور انتہائی خوبصورت تھے، علوم عقلیہ ونقلیہ وفلکیات میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔

تصانیف:

علامہ عبداللہ یزدی نے شرح القواعد، شرح العجالہ، حاشیہ شرح مختصر، حاشیہ بر حاشیہ خطائی اور شرح تہذیب جیسی علوم وفنون سے لبریز کتبِ کثیرہ بطورِ یادگار چھوڑیں۔

مسلک:

علامہ عبداللہ یزدی مسلکاً شیعہ تھے، لیکن پھر بھی آپ نے مصنف علامہ سعد الدین تفتازانی جو کہ حنفی المذہب تھے، ان پر بے جا اعتراضات، فضول چہ مگوئیاں نہیں کیں، اور علامہ تفتازانی کی کتاب تہذیب الکلام کی شرح کرنے کا حق ادا کر دیا

وفات:

1015ھ میں اصفہان میں ہوئی۔

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم

﴿متن﴾ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ھَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِیْقِ ۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے ہمیں سیدھے راستے کی طرف ہدایت دی۔

تشریح: اَلْحَمْدُلِلّٰہِ الخ: سے غرضِ ماتن حمدِ باری تعالی کرنا مقصود ہے۔

سوال: قَوْلُـہٗ کی ضمیر مجرور کا مرجع ماتن علامہ سعد الدین تفتازانی ہیں جبکہ ماقبل میں ان کا ذکر نہیں تو یہ ارجاعِ ضمیر (ضمیر کا لوٹانا) بلا مرجع کیسے درست ہوا؟

جواب: تتبع اور استقراء سے معلوم ہوا ہے کہ سات مقامات پر ارجاعِ ضمیر بلا مرجع درست ہوتا ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

﴿1﴾ اسم جلالت کی طرف۔ جیسے ھو الشافی۔

﴿2﴾ نبی مکرم ﷺ کی طرف۔ جیسے بلغ العلی بکمالہ

﴿3﴾ شاعر کی طرف

﴿4﴾ محبوبہ کی طرف

﴿5﴾ فرس کی طرف

﴿6﴾ مصنف کی طرف ﴿7﴾ تلوار کیطرف۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اِفْتَتَحَ کِتَابَہٗ بِحَمْدِ اللّٰہِ بَعْدَ التَّسْمِیَۃِ اِتِّبَاعًا بِخَیْرِ الْکَلَامِ وَ اِقْتِدَاءً بِحَدِیْثِ خَیْرِ الْاَنَامِ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ ۔

ترجمہ: ماتن کا قول: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ: ماتن نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد اَلْحَمْدُلِلّٰہِ سے شروع کیا سب سے بہتر کلام کی اتباع کرتے ہوئے اور مخلوق میں سے سب سے بہتر شخصیت کی حدیث کی پیروی کرتے ہوئے۔آپ ﷺ پر اور آپ ﷺ کی آل پر درود و سلام ہو۔

تشریح: اِفْتَتَحَ كِتَابَهُ الخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: تہذیب الکلام منطق کی کتاب ہے۔لہٰذا ماتن کو چاہیے تھا کہ کتاب کے شروع میں کوئی مسئلہ منطقی ذکر کرتے تاکہ کتاب کے مضمون کی طرف آگاہی ہو جاتی۔جبکہ ماتن نے تسمیہ اور تحمید کا ذکر کر دیا ہے۔یہ کیوں؟

جواب: ماتن نے تسمیہ و تحمید سے اپنی کتاب کا آغاز قرآن پاک کی اتباع اور حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کرنے کے لیے کیا ہے۔کیونکہ قرآن پاک کا آغاز بھی تسمیہ اور تحمید سے ہے اور حدیث پاک میں بھی ہر ذیشان کام کی ابتداء میں تسمیہ اور تحمید پر زور دیا گیا ہے۔

فائدہ: اِتِّبَاعًا اور اِقْتِدَاءً یہ دونوں اِفْتَتَحَ کے مفعول لہٗ ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں۔

فائدہ: خَيْرِ الْاَنَامِ میں خَيْر اسم تفضیل ہے، اور اَلْاَنَام کا اطلاق مطلق مخلوق پر بھی ہوتا ہے اور کبھی مخلوقِ صالحین پر ہوتا ہے پہلی صورت میں خَيْرِ الْاَنَامِ کا معنی یہ ہوگا کہ تمام مخلوق سے بہتر اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوگا کہ انبیاء و رسل اور علماء و صلحاء سے بہتر۔یہاں دونوں معنی صحیح ہیں۔

﴿شرح﴾ فَاِنْ قُلْتَ حَدِيْثُ الْاِبْتِدَاءِ مَرْوِيٌّ فِيْ كُلٍّ مِنَ التَّسْمِيَةِ وَالتَّحْمِيْدِ كَيْفَ التَّوْفِيْقُ قُلْتُ الْاِبْتِدَاءُ فِيْ حَدِيْثِ التَّسْمِيَةِ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْحَقِيْقِيِّ وَفِيْ حَدِيْثِ التَّحْمِيْدِ عَلَى الْاِضَافِيِّ اَوْ عَلَى الْعُرْفِيِّ اَوْ فِيْ كِلَيْهِمَا عَلَى الْعُرْفِيِّ۔

ترجمہ: اگر تو کہے کہ ابتداء کی حدیث تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے بارے میں منقول ہے تو دونوں میں تطبیق کیسے ہوگی؟ میں کہوں گا تسمیہ کی حدیث میں ابتداء، ابتدائے حقیقی پر اور تحمید کی حدیث میں ابتدائے اضافی پر یا عرفی پر یا دونوں میں ابتداء، ابتدائے عرفی پر محمول ہے۔

تشریح: فَاِنْ قُلْتَ حَدِیْثُ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ ہم نے حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کی ہے حالانکہ حدیثیں تو دو ہیں (۱) ابتداء بالتسمیہ والی حدیث (۲) ابتداء بالتحمید والی حدیث۔ اور یہ دونوں متعارض ہیں کیونکہ دونوں ابتداء کو چاہتی ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ اِذَا تَعَارَضَا فَتَسَاقَطَا (جب دو چیزوں میں تعارض ہو تو دونوں ساقط ہو جاتی ہیں)؟

جواب: آپ کا ضابطہ مسلم صحیح! مگر یاد رکھیں! یہ ضابطہ وہاں جاری ہوتا ہے جہاں مطابقت نہ ہو سکے جبکہ یہاں تو مطابقت ہو سکتی ہے۔ قبل از مطابقت ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

ابتدا کی تین قسمیں ہیں: ﴿1﴾ حقیقی ﴿2﴾ اضافی ﴿3﴾ عرفی۔

تعریفات: مندرجہ ذیل ہیں:

ابتدائے حقیقی: اَلْاِبْتِدَاءُ الْحَقِیْقِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلٰی جَمِیْعِ مَا عَدَاہُ (ابتدائے حقیقی وہ ابتداء ہے جو سب سے مقدم ہو)

ابتدائے اضافی: اَلْاِبْتِدَاءُ الْاِضَافِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلٰی بَعْضِ مَا عَدَاہُ (ابتدائے اضافی وہ ابتداء ہے جو بعض سے مقدم اور بعض سے موخر ہو)

ابتدائے عرفی: اَلْاِبْتِدَاءُ الْعُرْفِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلَی الْمَقْصُوْدِ (ابتدائے عرفی وہ ابتداء ہے جو مقصود پر مقدم ہو)

اس تمہید کے بعد مذکورہ سوال کے تین جوابات ہیں۔

﴿1﴾ ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے، یعنی ہر

کام کی ابتدائے حقیقی بسم اللہ سے ہونی لازمی ہے، اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے اضافی ہے۔اب کوئی اعتراض نہ رہا۔کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد بعض سے مقدم ہے اور بعض سے موخر ہے۔

﴿2﴾ ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی ہے۔اب بھی اعتراض نہیں رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد مقصود سے مقدم ہے۔

﴿3﴾ دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی ہے۔یہ بھی صحیح ہے کیونکہ مقصود سے پہلے تسمیہ بھی ہے اور حمد بھی ہے۔

فائدہ: مذکورہ اعتراض تب ہوتا ہے کہ جب دونوں احادیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی کو لیا جائے۔

فائدہ: تسمیہ میں چونکہ ذکرِ ذاتِ خدا ہوتا ہے اور تحمید میں ذکرِ صفاتِ خدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ذات، صفات پر مقدم ہوتی ہے اس لیے ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہی ہوگا وگرنہ صفات کا ذات پر مقدم ہونا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں۔

﴿شرح﴾ وَالْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ الْاِخْتِيَارِيِّ نِعْمَةً كَانَ اَوْ غَيْرَهَا:

ترجمہ: حمد وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر، خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت ہو۔

تشریح: وَالْحَمْدُ هُوَ الخ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ایک قضیہ ہے اور قضیہ تصدیق پر مشتمل ہوتا ہے۔تصدیق تب حاصل ہوتی ہے جب پہلے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ ہو اور شے کا تصور تب تک نہیں حاصل ہوسکتا جب تک اس کی تعریف نہ کی جائے؟

جواب: حمد جو کہ محکوم علیہ ہے اس کی تعریف یہ ہے اَلْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ الْاِخْتِيَارِيِّ نِعْمَةً كَانَ اَوْ غَيْرَهَا (حمد وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت ہو)۔

فائدہ: تعریفِ حمد میں الثَّنَاءُ جنس ہے جو حمد، شکر اور مدح ہر ایک کو شامل ہے۔

بِاللِّسَان یہ پہلی قید اور پہلی فصل جس سے شکر خارج ہو گیا کیونکہ اس میں لسان کی قید نہیں بلکہ عموم ہے جس طرح کہ تعریفِ شکر (هُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيمِ الْمُنْعِمِ لِكَوْنِهٖ مُنْعِمًا سَوَاءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَرْكَان) سے واضح ہے۔

عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے۔ اس سے تمام افعالِ قبیحہ اور صفاتِ غیر اختیاریہ خارج ہو گئیں۔ اور مدح بھی تعریف حمد سے خارج ہو گئی کیونکہ اس میں اختیاری کی قید نہیں بلکہ عموم ہے جس طرح کہ تعریفِ مدح (هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ اَوْ غَيْرِ الْاِخْتِيَارِيِّ) سے واضح ہے۔

شارح کی تعریفِ حمد پر اعتراضاتِ ثلثہ مع جوابات:

اعتراض: 1: الثَّنَاءُ کا معنی تعریف باللسان ہے تو پھر ماقبل تعریف میں شارح نے الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ کیوں کہا؟

جواب: شارح نے الثَّنَاءُ کا معنی مطابقی (تعریف باللسان) مراد نہیں لیا ہے۔ بلکہ بطورِ تجرید معنی تضمنی مراد لیا ہے۔

فائدہ: علم بلاغت میں کسی بھی لفظ سے اس کا معنی تضمنی مراد لینے کو **تجرید** کہتے ہیں۔

اعتراض: 2: شارح کی تعریفِ حمد جامع نہیں ہے کیونکہ یہ اس حمد پر جو اللہ نے خود اپنی ذات وصفات کے لیے کی ہے صادق نہیں آتی کیونکہ اس میں اللِّسَان کی قید ہے جبکہ اللہ کی ذات اللِّسَان سے پاک ہے۔

جواب: یہاں تعریفِ حمد میں اللِّسَان سے مراد گوشت کا ٹکڑا نہیں جو بظاہر نطق کا ذریعہ ہے، بلکہ اللِّسَان سے مراد قوتِ تکلّم ہے اور قوتِ تکلم سے مراد بھی حقیقۃً تکلم نہیں

بلکہ قوت تکلم سے مراد اَلْاِفَاضَةُ وَالْاِعْلَامُ مَعَ شُعُوْرِ الْفَیْضِ وَاِرَادَتِہٖ (معنی کا فیضان اس طرح کرنا کہ فیضان کرنے والے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو) ہے اور لسان کا یہ معنی ذاتِ باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔

اعتراض:3: شارح کی یہ تعریفِ حمد پھر بھی جامع نہیں کیونکہ یہ اللہ کی صفات پر صادق نہیں آتی وہ اس لیے کہ تعریف حمد میں اَلْاِخْتِیَارِی کا معنی مسبوق بالارادہ ہے۔ جو مسبوق بالارادہ ہو وہ حادث ہوتا ہے تو اس طرح صفاتِ باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ قدیم ہیں۔

جواب: اَلْاِخْتِیَارِی کے دو معنی ہیں (1) مسبوق بالارادہ (2) وہ فعل جس کا فاعل مختار ہو۔

اس مقام پر دوسرا معنی مراد ہے جس پر کوئی اعتراض نہیں۔

﴿شرح﴾ وَاللّٰہُ عَلَمٌ عَلَی الْاَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ

ترجمہ: اور لفظِ اللہ صحیح ترین قول کے مطابق اس ذاتِ واجب الوجود (جس کا وجود ضروری ہو اور اس سے پہلے عدم نہ ہو) کا علَم ہے جو ذات تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے۔

تشریح: وَاللّٰہُ عَلَمٌ عَلَی الخ سے غرضِ شارح محکوم بہ (اللہ) کی تعریف کرنا ہے۔ اور اسمِ جلالت کے متعلق اپنا نظریہ بیان کرنا ہے۔

یادرکھیں! لفظِ اللہ کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ علم ہے یا غیرِ علم۔ جامد ہے یا مشتق۔ اور کلی ہے یا جزئی؟

شارح نے وَاللّٰہُ عَلَمٌ: کہہ کر یہ بتا دیا کہ لفظِ اللہ علم ہے غیرِ علم نہیں، جامد ہے (کیونکہ اعلام جامد ہوتے ہیں) مشتق نہیں۔ جزئی ہے (کیونکہ علم جزئی ہوتا ہے) کلی نہیں۔

عَـلَـی الْاَصَـح : سے غرضِ شارح لفظ اللہ کے بارے میں دو مذہبوں کی طرف اشارہ کرنا ہے، کیونکہ یہ (اَلْاَصَـح) اسم تفضیل ہے اور اسمِ تفضیل میں زیادتی دوسرے کے مقابلے میں پائی جاتی ہے، لٰہذا لفظِ اللہ کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

(1) مذہبِ علامہ بیضاوی (2) مذہبِ مصنف۔

1-**علامہ بیضاوی کا مذہب**: آپ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے لیکن فرد واحد میں منحصر ہے۔ جیسے خاتم الانبیاء، سید الانبیاء باعتبار وضع کلی ہیں لیکن فردِ واحد میں منحصر ہیں۔

2-**علامہ تفتازانی کا مذہب**: آپ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ جزئی حقیقی ہے اور اس میں احتمال تکثر نہیں ہے۔ الغرض شارح علامہ عبد اللہ یزدی ماتن کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور اصح قرار دیتے ہیں۔

فائدہ: نظریہ مصنف کے صحیح ترین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسمِ جلالت (لفظِ اللہ) کو جزئی حقیقی نہ مانا جائے بلکہ کلی مانا جائے تو اس صورت میں لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا کلمہ توحید ہونا درست نہیں ہوگا کیونکہ کلی من حیث المفہوم کثرت کی متحمل ہوتی ہے اور کثرت توحید کے منافی ہے۔

﴿شرح﴾ وَلِـدَلَالَتِهٖ عَلٰى هٰذَا الْاِسْتِجْمَاعِ صَارَ الْكَلَامُ فِيْ قُوَّةِ اَنْ يُّـقَـالَ اَلْـحَـمْـدُ مُطْلَقًا فِيْ حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَالِكَ .

ترجمہ: اور لفظِ اللہ کے اس جامعیت پر دلالت کرنے کی وجہ سے کلام (الحمد للہ) یوں کہے جانے کی قوت میں ہوگیا کہ مطلق حمد منحصر ہے اس ذات کے حق میں جو تمام صفاتِ کمالیہ کو جامع ہے کیونکہ وہی ذات اس طرح ہے۔

تشریح: وَلِـدَلَالَتِـهٖ عَـلٰـى هٰذَا الْاِسْتِجْمَاع : سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ذاتِ باری تعالیٰ کے تو متعدد اسماء ہیں، پھر اسم جلالت (اللہ) کو ہی کیوں لائے؟

جواب: تمام اسمائے حسنیٰ یعنی رزاق، غفار، وغیرہ مخصوص اوصاف پر دلالت کرتے ہیں بخلاف اسم جلالت (اللہ) کے یہ تمام صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے والی ذات پر دلالت کرتا ہے۔

صَارَ الْكَلَامُ فِي الخ: سے غرضِ شارح چار اہم باتیں کرنا ہیں۔

(1) قولِ ماتن (اَلْحَمْدُلِلّٰهِ) کا ترجمہ (2) اَلْحَمْدُ پر الف لام کونسا ہے؟

(3) لِلّٰهِ پر لام جارہ کونسا ہے؟ (4) یہ (اَلْحَمْدُلِلّٰهِ) قضیہ کونسا ہے؟

☆ اب ان اشیاء اربعہ کی وضاحت بالترتیب ملاحظہ فرمایئے۔

﴿1﴾ صَارَ الْكَلَامُ فِي الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ (اَلْحَمْدُلِلّٰهِ) کی مذکورہ وضاحت کے بعد) اَلْحَمْدُلِلّٰهِ یہ کہنے کی قوت میں ہے کہ مطلقاً ہر تعریف اس ذات کے حق میں منحصر ہے جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے اپنے جامع ہونے کی حیثیت سے۔

﴿2﴾ اَلْحَمْدُ مطلقاً: سے غرضِ شارح اَلْحَمْدُ پر الف ولام کے جنسی واستغراقی ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ الف ولام جنسی بھی ہوسکتا ہے اور استغراقی بھی ہوسکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ کہ اشارہ کیسے؟ تو وہ اس طرح کہ شارح نے اَلْحَمْدُ مطلقاً: کہا ہے اور مطلق میں عموم ہوتا ہے الف ولام جنسی واستغراقی کے مدخول میں بھی عموم ہوتا ہے۔

﴿3﴾ مُنْحَصِرٌ سے غرضِ شارح للہ پر لام جارہ کے برائے اختصاص ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

لیکن یاد رہے الف ولام جنسی ہونے کی صورت میں لام جارہ کا برائے اختصاص ہونا ضروری ہے کیونکہ کسی بھی شے کے ساتھ جنس کا اختصاص تب ہوسکتا ہے جب جنس کے تمام افراد اس شے کے ساتھ مختص ہوں، کوئی بھی فردِ جنس غیر کی طرف

متجاوز نہ ہو۔ اور یہ بات لامِ جارہ کو برائے اختصاص بنانے سے حاصل ہوسکتی ہے۔

﴿4﴾ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَالِكَ : سے غرضِ شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ قضیہ (اَلْحَمْدُلِلّٰهِ) قضایائے یقینیہ میں سے **قضيه فطريه** ہے۔

یادرکھ لیں! ہر دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ایک مستقل دلیل کی ضرورت پڑتی ہے جیسے اَلْعَالَمُ حَادِثٌ یہ دعویٰ ہے اور اس کی دلیل لِاَنَّهٗ مُتَغَيِّرٌ ہے۔ لیکن کبھی دعویٰ کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ دعویٰ کے ضمن میں وہ دلیل پائی جارہی ہوتی ہے، جو ذہن سے محو نہیں ہوتی جیسے اَلْاَرْبَعَةُ زَوْجٌ یہاں مستقل دلیل کی ضرورت نہیں اس لیے کہ زوج کہتے ہی اسے ہیں جو منقسم بمتساویین ہو۔ یہ دلیل دعویٰ کے ضمن میں پائی جارہی ہے، ایسے قضیہ کو قضیہ فطریہ کہتے ہیں۔

الغرض! مِنْ حَيْثُ هُوَ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ جب آپ نے کہا اَلْحَمْدُلِلّٰهِ (تمام تعریفیں اس ذات کے لیے ہیں جو ذات تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے) تو یہ دعویٰ ہے لیکن ایسا دعویٰ ہے کہ اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی دعویٰ کے ضمن میں اس دعویٰ کی دلیل بھی پائی جارہی ہے، اور وہ دلیل مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَالِكَ ہے یعنی تمام تعریفوں کی حقدار وہ ذات اس لیے ہے کہ وہ ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے۔

نوٹ: یہاں حَيْثُ تعلیلیہ ہے☆

﴿شرح﴾ فَكَانَ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بِبَيِّنَةٍ وَبُرْهَانٍ

ترجمہ: پس یہ کلام (اَلْحَمْدُلِلّٰهِ) اس دعویٰ کی طرح ہوگیا جو دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے۔

تشریح: فَكَانَ كَدَعْوَى الخ: پر **فا** فصیحہ ہے اور یہ عبارت شرط محذوف (اِذَا كَانَ الْاَمْرُ كَذَالِكَ) کی جزاء ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب یہ (اَلْحَمْدُلِلّٰه) قضیہ فطریہ ہے پس یہ کلام (اَلْحَمْدُلِلّٰهِ) اس دعویٰ کی طرح ہوگیا جو دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے۔

سوال: شارح نے کَدَعْوَى الشَّیْ ءِ (یہ دعویٰ شے کے دعویٰ کی طرح ہے) کہا ہے، دَعْوَى الشَّیْ کیوں نہیں کہا؟

جواب: شارح نے کاف تشبیہ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دعویٰ ایسے دعوے کی طرح ہے جس کے ساتھ دلیل مذکور ہوتی ہے، بعینہٖ اس طرح کا دعویٰ نہیں کیونکہ اس دعویٰ سے تو ضمناً دلیل معلوم ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ وَلَا یَخْفٰی لُطْفُهٗ:

ترجمہ: اور اس کی لطافت مخفی نہیں۔

تشریح: وَلَا یَخْفٰی لُطْفُهٗ: سے شارح کہنا چاہتے ہیں یہ فصاحت و بلاغت کا اعلیٰ درجہ ہے کہ وہی دعویٰ ہو اور وہی دلیل ہو اس لیے یہ کلام زیادہ پُر لطف ہے۔

﴿متن﴾ اَلَّذِیْ هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِیْقِ

ترجمہ: وہ جس نے ہمیں سیدھے راستے کی طرف ہدایت دی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ اَلَّذِیْ هَدَانَا ☆ اَلْهِدَایَةُ قِیْلَ هِیَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اَیِ الْاِیْصَالُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ وَ قِیْلَ هِیَ اِرَاءَةُ الطَّرِیْقِ الْمُوْصِلِ اِلَی الْمَطْلُوْبِ

ترجمہ: ماتن کا قول اَلَّذِیْ هَدَانَا الهدایۃ، کہا گیا ہے کہ یہ ایسی راہنمائی ہے جو پہنچانے والی ہو یعنی مقصود تک پہنچا دینا، اور کہا گیا کہ وہ ایسا راستہ دکھانا ہے جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو۔

تشریح: اَلْهِدَایَةُ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظِ هَدَانَا کا مشتق منہ بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ هَدَانَا کا مشتق منہ اَلْهِدَایَةُ (راستہ دکھانا) ہے۔

قِیْلَ هِیَ الدَّلَالَةُ الخ: سے غرضِ شارح لفظِ اَلْهِدَایَةُ کے اصطلاحی معنیٰ میں معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین واقع اختلاف کو بیان کرنا ہے۔

شارح علامہ یزدی کہتے ہیں کہ ہدایت کے معنیٰ میں اختلاف ہے۔ معتزلہ کے نزدیک اَلْهِدَایَةُ: اس راہنمائی کا نام ہے جو منزلِ مقصود تک پہنچا دے اور اشاعرہ کے

نزدیک اَلْهِدَايَةُ اس راستے کو دکھانے کا نام ہے جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو۔

اَیْ اَلْاِیْصَالُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ: سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وهم: یہ تھا کہ ہدایت کا پہلا معنیٰ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَة ہے جس کا معنیٰ اِرَاءَةُ الطَّرِیْقِ ہے جبکہ یہ معنیٰ پہلا نہیں بلکہ دوسرا ہے، تو شارح نے اِیْصَالُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ کہہ کر بتا دیا کہ دلالت موصلہ سے مراد یہاں اِرَاءَةُ الطَّرِیْقِ نہیں بلکہ اِیْصَالُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ ہے

﴿شرح﴾ وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْهِدَایَتَیْنِ الْمَعْنَیَیْنِ اَنَّ الْاَوَّلَ یَسْتَلْزِمُ الْوُصُوْلَ اِلَی الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِیْ فَاِنَّ الدَّلَالَةَ عَلٰی مَا یُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ لَا تَلْزَمُ اَنْ تَکُوْنَ مُوْصِلَةً اِلٰی مَا یُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ فَکَیْفَ تُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ

ترجمہ: ان دو معنوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلا معنیٰ منزل مقصود تک پہنچنے کو مستلزم ہے اور دوسرا معنیٰ نہیں اس لیے کہ اس راستے پر رہنمائی کرنا جو مقصود تک پہنچائے اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ رہنمائی پہنچانے والی ہو اس راستے تک جو مقصود تک پہنچائے تو کس طرح وہ رہنمائی مقصود تک پہنچائے گی۔

تشریح: وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْهِدَایَتَیْنِ الخ: سے غرض شارح مذکورہ دو معنوں کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں دونوں معنوں میں فرق یہ ہے۔ پہلے معنی کے اعتبار سے منزل مقصود تک پہنچنا یقینی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یقینی نہیں بلکہ عین ممکن ہے کہ آپ نے جس راستے کی طرف راہنمائی کی ہے۔ وہ جانے والا اس راستے کو ہی نہ پا سکے۔ منزل مقصود تک پہنچنا تو اگلی بات ہے۔

﴿شرح﴾ وَالْاَوَّلُ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلَی الْهُدٰی اِذْ لَا یُتَصَوَّرُ الدَّلَالَةُ بَعْدَ الْوُصُوْلِ اِلَی الْحَقِّ وَالثَّانِیْ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ

فَاِنَّ النَّبِیَّ ﷺ کَانَ شَانُهٗ اِرَئَةَ الطَّرِیْقِ

ترجمہ: پہلا معنیٰ اللہ کے فرمان وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنٰهُم الخ سے ٹوٹ گیا کیوں کہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی اور دوسرا معنیٰ اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ الخ سے ٹوٹ گیا کیونکہ نبی ﷺ کی شان راستہ دکھانا ہے۔

تشریح: وَالْاَوَّلُ مَنْقُوْضٌ الخ: سے غرض شارح مذکورہ دونوں معانی پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: قرآن مجید میں وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنٰهُم الخ سے ہدایت کا پہلا معنیٰ مراد لینا درست نہیں کیونکہ پھر معنی یوں ہو گا کہ اللہ پاک نے فرمایا قوم ثمود کو ہم نے حق کی منزل مقصود پر پہنچا دیا لیکن پھر انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو پسند کیا یہ درست نہیں کیونکہ جب اللہ حق کی منزل مقصود تک پہنچا دے تو پھر اس کے بعد گمراہی کیسے ہو سکتی ہے؟ اس طرح دوسرا معنیٰ بھی قرآن پاک کی آیت کریمہ اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ الخ: سے لینا درست نہیں کیونکہ پھر معنی یوں ہو گا کہ اے نبی اکرم ﷺ آپ راہ نہیں دکھا سکتے جس کو چاہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ نبی ﷺ تو آئے ہی راستہ دکھانے کے لیے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَالَّذِیْ یُفْهَمُ مِنْ کَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِیْ حَاشِیَةِ الْکَشَّافِ هُوَ اَنَّ الْهِدَایَةَ لَفْظٌ مُشْتَرَکٌ بَیْنَ هٰذَیْنِ الْمَعْنَیَیْنِ وَحِیْنَئِذٍ یَظْهَرُ اِنْدِفَاعُ کِلَا النَّقْضَیْنِ وَ یَرْتَفِعُ الْخِلَافُ مِنَ الْبَیْنِ

ترجمہ: اور کشاف کے حاشیہ میں مصنف کے کلام سے جو بات سمجھی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ لفظ ہدایت ان دونوں معنوں کے درمیان مشترک ہے، اور اس وقت ظاہر ہو جاتا ہے دونوں اعتراضوں کا ختم ہو جانا، اور درمیان سے اختلاف اٹھ جائے گا۔

تشریح: وَالَّذِیْ یُفْهَمُ مِنْ کَلَامِ الخ: سے غرض شارح مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

جواب: ماتن نے تفسیر کشاف جو علامہ زمخشری کی تالیف ہے اس کا حاشیہ علامہ

تفتازانی نے لکھا ہے جس میں علامہ تفتازانی نے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ لفظ ہدایت ان دونوں معانی (ایصال الی المطلوب اور اراءۃ الطریق) کے درمیان مشترک ہے لھذا اعتراض نہ رہا! کیونکہ اعتراض تو تب ہوتا جب ہم ہدایت کا ایک معنی مراد لیتے، جب دو معنے ہیں تو جہاں مناسب ہے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَحْصُوْلُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِيْ تِلْكَ الْحَاشِيَةِ اَنَّ الْهِدَايَةَ تَتَعَدّٰى اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِي تَارَةً بِنَفْسِهٖ نَحْوُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ وَتَارَةً بِاِلٰى وَنَحْوُ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ وَتَارَةً بِاللَّامِ نَحْوُ اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ فَمَعْنَاهَا عَلَى الْاِسْتِعْمَالِ الْاَوَّلِ هُوَ الْاِيْصَالُ وَعَلَى الثَّانِيَيْنِ اِرَاءَةُ الطَّرِيْقِ

ترجمہ: مصنف کے کلام کا خلاصہ اس حاشیہ میں یہ ہے کہ یقیناً لفظ ھدایت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے کبھی بلا واسطہ جیسے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ اور کبھی الیٰ کے واسطہ کے ساتھ جیسے وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ اور کبھی لام کے واسطہ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ پس پہلے استعمال پر ہدایت کا معنیٰ ایصال الی المطلوب ہے اور باقی دونوں صورتوں میں ہدایت کا معنیٰ اراءۃ الطریق ہے۔

تشریح: وَمَحْصُوْلُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: جب لفظ ہدایت دو معنوں کے درمیان مشترک ہے تو مشترک کے لیے تو یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جب تک لفظ مشترک کے معانی میں سے کسی معنی پر کوئی قرینہ نہ ہو تب تک کسی ایک معنی کو معین نہیں کیا جا سکتا۔ تو یہاں قرینہ کیا ہوگا؟

جواب: لفظ ہدایت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اگر دوسرے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو پہلا معنیٰ مراد ہوگا جیسے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ اور اگر دوسرے مفعول کی طرف الٰی یا لام کے واسطہ کے ساتھ متعدی ہو تو پھر دوسرا معنیٰ مراد ہوگا، مثلاً الٰی کے ساتھ متعدی ہو: وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ مثلاً لام کے واسطہ کے ساتھ متعدی ہو اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ اَقْوَمُ

فائدہ: اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ ۔۔ میں يَهْدِىْ کا مفعول اول النَّاس محذوف ہے، لہٰذا ثابت یہ ہوا کہ کبھی ہدایت کا مفعول محذوف بھی ہوگا تو پھر جس طرح کا مفعول مناسب ہوگا محذوف مان لیا جائے گا۔

سوال: وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ الخ اور اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ الخ: میں ہدایت کا کون سا معنیٰ مراد ہے اس لیے کہ اگر پہلا معنیٰ مراد لیا جائے تو پہلی آیت کا معنیٰ درست نہیں رہتا اور اگر دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے تو دوسری آیت کا مفہوم درست نہیں رہتا؟

جواب: چونکہ دونوں آیتوں کا ایک مفعول مذکور ہے اور دوسرا محذوف ہے اس لیے پہلی آیت میں اراءۃ الطریق کے مطابق مفعول بواسطہ الٰی یا لام محذوف مانیں گے تا کہ اراءۃ الطریق والا معنیٰ مراد لیا جا سکے۔ پھر تقدیری عبارت یوں ہوگی فَهَدَيْنٰهُمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ اور دوسری آیت میں ایصال الی المطلوب کے مطابق مفعول محذوف بلا واسطہ ہوگا یعنی اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ سَوَاءَ الطَّرِيْقِ اَىْ وَسْطَهُ الَّذِىْ يُفْضِىْ سَالِكَهٗ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَلْبَتَّةَ وَهٰذَا كِنَايَةٌ عَنِ الطَّرِيْقِ الْمُسْتَوِىْ اِذْ هُمَا مُتَلَازِمَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول: سَوَاءَ الطَّرِيْقِ یعنی راستے کا درمیان جو اپنے چلنے والے کو یقیناً منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے، یہ کنایہ ہے طریقِ مستوی سے کیونکہ وہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

تشریح: اَىْ وَسْطَهُ الَّذِىْ سے غرض شارح سواء الطریق کا معنیٰ بتانا ہے کہ وہ

درمیانہ راستہ جو اپنے چلنے والے کو یقیناً منزل مقصود تک پہنچا دے۔

تشریح: وَهٰذَا كِنَايَةٌ عَنِ الطَّرِيْقِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔قبل از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: مقدس کلام کو اپنے کلام کی جزء بنانے کے لیے اپنے کلام سے مقدس کلام کی طرف اشارہ کرنا اقتباس کہلاتا ہے۔

اعتراض: ماتن تو سَوَاءُ الطَّرِيْقِ سے اقتباس کرنا چاہتے ہیں اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ پر جبکہ شارح کے معنی سے تو اقتباس نہیں ہوسکتا؟

جواب: اصلاً مراد تو تو سَوَاءُ الطَّرِيْق سے یہاں اَلطَّرِيْقُ الْمُسْتَوِىْ اور اَلصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ ہے، جیسا کہ شارح علامہ عبداللہ یزدی کے استاذ علامہ دوانی نے اپنی شرح میں ذکر کیا، لیکن شارح نے یہاں ذکر سَوَاءَ الطَّرِيْقِ بمعنی وَسْطَ الطَّرِيْقِ کا کیا ہے جو کہ الطریق المستوی کو لازم ہے، لہٰذا یہاں کنایۃً لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا۔

سوال: سَوَاءُ الطَّرِيْق بمعنی وَسْطَ الطَّرِيْقِ، اَلطَّرِيْقُ الْمُسْتَوِىْ کو لازم ہے، اس کا ثبوت کیا ہے؟

جواب: دو نقطوں کو ملانے والے مختلف خطوط میں سے جو بالکل سیدھا ہوگا اس کو لازم ہے کہ وہ بالکل وسط میں ہو۔

﴿شرح﴾ وَهٰذَا مُرَادُ مَنْ فَسَّرَهٗ بِالطَّرِيْقِ الْمُسْتَوِىْ وَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ

ترجمہ: اور یہی مراد ہے اس کی جس نے اس (سواء الطریق) کی تفسیر کی اَلطَّرِيْقُ الْمُسْتَوِىْ اور اَلصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ کے ساتھ۔

تشریح: وَهٰذَا مُرَادُ مَنْ فَسَّرَهٗ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، قبل از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: تہذیب کی ایک شرح علامہ عبداللہ یزدی نے لکھی ہے اور ایک شرح علامہ

یزدی کے استاذ ملا جلال دوانی لکھی ہے، اور انہوں نے سَوَاءُ الطَّرِیْقِ کا معنیٰ اَلطَّرِیْقُ الْمُسْتَوِیْ اور اَلصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیْمُ کیا ہے۔

اعتراض: شارح علامہ عبداللہ یزدی نے اپنے استاذ علامہ دوانی کی مخالفت کیوں کی؟ کیوں کہ انہوں نے تو سواء الطریق کا معنیٰ الطریق المستوی اور الصراط المستقیم بتایا ہے،

جواب: علامہ دوانی نے مرادی معنیٰ بیان کیا جبکہ شارح نے لغوی معنیٰ لھٰذا مخالفت نہیں ہے۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ الْمُرَادُ بِهٖ اِمَّا نَفْسُ الْاَمْرِ عُمُوْمًا اَوْ خُصُوْصُ مِلَّةِ الْاِسْلَامِ وَ الْاَوَّلُ اَوْلٰی لِحُصُوْلِ الْبَرَاعَةِ الظَّاهِرَةِ بِالْقِيَاسِ اِلٰی قِسْمَیِ الْكِتَابِ

ترجمہ: پھر مراد سواء الطریق سے یا تو نفس الامر ہے عموماً، یا ملۃ اسلام ہے خصوصاً پہلا زیادہ مناسب ہے براعت استھلال کے حاصل ہونے کی وجہ سے جو کہ ظاہر ہے کتاب کی دونوں قسموں کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح: ثُمَّ الْمُرَادُ بِهٖ اِمَّا نَفْسُ الْاَمْرِ الخ: سے غرض شارح سواء الطریق کا مصداق بتانا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ: سَوَاءَ الطَّرِیْقِ کے مصداق میں دو احتمال ہیں، یا تو مطلقاً نفس الامر میں جتنے قضایا حقہ صادقہ ہیں خواہ وہ ملۃ اسلامیہ کے ساتھ خاص ہوں جیسے اَللّٰهُ اِلٰهٌ، مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وغیرہ یا ملۃ اسلامیہ کے ساتھ خاص نہ ہوں بلکہ عام ہوں جیسے اَلْاَرْضُ تَحْتَنَا وَ اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا وغیرہ یا وہ قضایا جو ملۃ اسلامیہ کے ساتھ خاص ہوں۔

وَ الْاَوَّلُ اَوْلٰی لِحُصُوْلِ الخ: سے غرض شارح دونوں احتمالوں میں سے اپنا موقف بیان کرنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ پہلا احتمال زیادہ مناسب ہے کیوں کہ اس سے براعت

استھلال کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے یعنی کتاب کی دونوں قسموں (علم منطق اور علم کلام) کو یہ مصداق شامل ہو جاتا ہے۔

براعت استھلال: مقدمہ میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے مباحث کتاب کی طرف اشارہ ہو جائے۔

فائدہ: ماتن کی یہ کتاب (تہذیب) دو حصوں پر مشتمل تھی ایک حصہ مسائلِ منطقیہ پر مشتمل تھا اور دوسرا حصہ مسائلِ کلامیہ کو شامل تھا، مسائلِ کلامیہ کی طرف توجہ نہ ہونے کے باعث وہ حصہ ضائع ہو گیا۔

﴿متن﴾ وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيْقَ خَيْرَ رَفِيْقٍ

ترجمہ: اس نے بنایا توفیق کو ہمارا ساتھی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَجَعَلَ لَنَا ☆ اَلظَّرْفُ اِمَّا مُتَعَلِّقٌ بِجَعَلَ وَاللَّامُ لِلْاِنْتِفَاعِ كَمَا قِيْلَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَاِمَّا بِرَفِيْقٍ وَيَكُوْنُ تَقْدِيْمُ مَعْمُوْلِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ لِكَوْنِهٖ ظَرْفًا وَالظَّرْفُ مِمَّا يَتَوَسَّعُ فِيْهِ مَالَا يَتَوَسَّعُ فِيْ غَيْرِهٖ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ لَفْظًا وَالثَّانِيْ مَعْنًى

ترجمہ: ماتن کا قول: وَجَعَلَ لَنَا ظرف (لَنَا) یا متعلق ہے جَعَلَ کے اور لام انتفاع کے لیے ہے جیسا کہا گیا اللہ تعالی کے فرمان جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا میں یا رفیق کے متعلق ہے، اور مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا معمول کے ظرف ہونے کی وجہ سے ہے، (کیونکہ) ظرف ان چیزوں میں سے ہے کہ جن میں وہ وسعت وگنجائش ہوتی ہے جو غیر ظرف میں نہیں ہوتی پہلا احتمال لفظ کے اعتبار اقرب ہے اور دوسرا احتمال معنی کے اعتبار سے۔

تشریح: وَجَعَلَ لَنَا الظَّرْفُ یہاں سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا وَجَعَلَ لَنَا: لَنَا ظرف مجازی ہے، اور یہ ہمیشہ متعلق بنتا ہے یہاں پر لَنَا کا متعلق کونسا ہے؟ عقلی یہاں چار احتمال ہیں۔

(1) جَعَلَ کے متعلق کیا جائے (2) کے اَلتَّوفِیقُ متعلق کیا جائے (3) خَیرَ کے متعلق کیا جائے

(4) رَفِیقٍ کے متعلق کیا جائے، حالانکہ ان احتمالاتِ اربعہ میں سے کسی ایک کا بھی متعلق بننا درست نہیں۔

(1) اگر اسے جَعَلَ کے متعلق کریں تو عموماً جَعَلَ کے بعد لام جارہ تعلیلیہ ہوتا ہے تو معنیٰ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہتر ساتھی بنایا ہے۔ اس ترجمہ سے تو اللہ تعالیٰ کے فعل کا معلّل بالغرض ہونا لازم آتا ہے، جبکہ اللہ کی ذات تو فاعل مختار ہے۔ یَفعَلُ مَا یَشَاءُ یُرِیدُ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے لہٰذا لَنَا کا جَعَلَ کے متعلق ہونا درست نہیں ہے۔

(2) اگر اَلتَّوفِیقُ کے متعلق کریں تو بھی غلط ہے کیونکہ اَلتَّوفِیقُ مصدر ہے اور مصدر عامل ضعیف ہوتا ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ عامل ضعیف کے معمول کا عامل ضعیف پر مقدم ہونا درست نہیں جبکہ یہاں پر تو لَنَا کا مقدم ہونا لازم آئے گا۔

(3) خَیرَ کے متعلق کریں پھر بھی یہی خرابی لازم آتی ہے کہ خَیرَ عامل ضعیف ہے۔

(4) رَفِیقٍ کے متعلق کریں پھر بھی غلط ہے کیونکہ رَفِیقٍ مضاف الیہ ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مضاف الیہ کے معمول کا مضاف الیہ پر مقدم کرنا درست نہیں جبکہ یہاں تو معمول کا مضاف پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔

جواب: یہاں پر لَنَا، جَعَلَ کے متعلق ہے۔

رہا آپ کا اشکال! کہ اس سے باری تعالیٰ کے فعل کا معلّل بالغرض ہونا لازم آئے گا، تو جناب من! یہ اشکال تو تب ہو، جب ہم لام کو تعلیلیہ مانیں، جبکہ ہم تو یہاں پر لام انتفاع کا مانتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اس کی عرب میں کوئی مثال ہے؟

تو جواباً عرض یہ ہے کہ عرب میں کیا! خود اللہ تعالیٰ کے قرآن میں موجود ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا (اللہ نے تمہارے نفع کے لیئے زمین کو بچھونا بنا دیا ہے)

الغرض! وَجَعَلَ لَنَا الخ: کا معنیٰ یہ ہوگا، کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے نفع کے لیئے توفیق کو بہترین ساتھی بنا دیا۔

☆لَنَا کو اَلتَّوْفِيْقَ کے متعلق کریں، تو بھی درست ہے۔ رہا آپ کا ضابطہ، تو جواباً عرض یہ ہے کہ یہ ظرف ہے اور ظرف کے لیئے ضابطہ یہ ہے کہ اس میں اتنی وسعت و گنجائش ہوتی ہے، کہ خواہ ظرف مقدم ہو یا مؤخر، عامل ضعیف ہو یا قوی، ہر حال میں وہ عامل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

سوال: ظرف میں وسعت و گنجائش کیوں ہوتی ہے؟

جواب: ظرف کی مثال محارم کی سی ہے، جس طرح ایک محرم کا دوسرے محرم کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق ہوتا ہے، جو کبھی ختم نہیں ہوتا، خواہ محرم قریب ہو یا بعید، بعینہ ظرف کا اپنے عامل کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق ہوتا ہے، جو کبھی ختم نہیں ہوتا، خواہ ظرف مقدم ہو یا مؤخر، خواہ عامل قوی ہو یا ضعیف۔

رہی یہ بات کہ: ظرف کا اپنے عامل کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق کیوں ہوتا ہے؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ فعل اور شبہ فعل ظرف کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ جب بھی کوئی فعل یا شبہ فعل واقع ہوگا، یا تو وہ کسی وقت میں واقع ہوگا، یا مکان میں، تو اس وقت اور مکان کا نام ظرف ہے۔

وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ لَفْظًا الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: آپ کے لَنَا کے متعلق دو احتمالوں میں سے زیادہ مناسب احتمال کون سا ہے؟

جواب: شارح علامہ عبداللہ یزدی کہتے ہیں کہ احتمال اوّل (جَعَلَ کے متعلق

کرنا) باعتبار لفظ کے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ ظرف کا متعلق اگر قریب ہو تو یہ زیادہ بہتر ہے،، لیکن معنوی خرابی لازم آتی ہے، اور احتمال ثانی (رَفِیقٍ کے متعلق کرنا) باعتبارِ معنی کے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اس صورت میں باری تعالیٰ کے افعال کا معلّل بالغرض ہونا لازم نہیں آئے گا، لیکن لفظاً خرابی لازم آتی ہے۔

سوال: اگر لَنَا کو جَعَلَ کے متعلق کریں تو معنوی خرابی کونسی لازم آتی ہے اور اگر رَفِیْق کے متعلق کریں تو لفظی خرابی کون سی لازم آتی ہے؟

قبل از جواب تمہیداً دو (2) اہم باتیں سمجھنا ضروری ہیں۔

﴿1﴾ **ذات:** وہ ہوتی ہے جو ذاتیات سے مرکب ہو، مثلاً: انسان ایک ذات ہے، حیوان ناطق اس کی ذاتیات ہیں، اسی طرح توفیق ایک ذات ہے، اور خیر رفیق اس کی ذاتیات ہیں۔

﴿2﴾ ذات اور ذاتیات کے درمیان جَعَلَ کو لانا **مجعولیّت ذاتی** کہلاتا ہے، جو کہ عند المناطقہ باطل ہے، مثلاً جَعَلَ اللّٰهُ الْإِنْسَانَ حَیَوَانًا نَاطِقًا کہنا یہ مجعولیت ذاتی ہے، جو کہ باطل ہے، کیونکہ ذات کے ثبوت سے ذاتیات خود بخود ثابت ہو جاتی ہیں، علیحدہ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جواب: اگر لَنَا کو جَعَلَ کے ساتھ متعلق کریں، تو معنیً مجعولیتِ ذاتی والی خرابی لازم آتی ہے، اس لیے کہ تَوْفِیق ذات ہے، خَیْرَ رَفِیْقٍ اس کی ذاتیات ہیں، (تَوْفِیق کے مفہوم میں خَیْرَ رَفِیقٍ داخل ہیں) تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے ہمارے نفع کے لیے تَوْفِیق کو خَیْرَ رَفِیْقٍ (بہترین ساتھی) بنایا، تو اس طرح ذات اور ذاتیات کے درمیان جَعَلَ کا واسطہ آگیا، جبکہ ذات اور ذاتیات کے درمیان واسطہ لانا ذات کے ثابت ہو جانے کے بعد پھر ذاتیات ثابت کرنے کے مترادف ہوتا ہے، حالانکہ ذات کے ثابت ہو جانے سے ذاتیات خود بخود ثابت ہو جاتی ہیں، الغرض خلاصہ یہ نکلا کہ لَنَا کو جَعَلَ کے متعلق کرنے سے مجعولیتِ ذاتی والی خرابی لازم آتی ہے۔ لیکن اگر لَنَا کو رَفِیْق کے متعلق کریں تو پھر مجعولیتِ ذاتی والی خرابی لازم نہیں آتی، کیونکہ تَوْفِیق کی خَیْرَ رَفِیْقٍ ذاتی ہے،

خَیْرَ رَفِیْقٍ لَنَا ذاتی نہیں۔

اور اگر لَنَا کو رَفِیْقٍ کے متعلق کریں تو لفظاً خرابی یہ ہے کہ کہ عامل (رَفِیْقٍ) پر معمول (لَنَا) مقدم ہوگا، اور عامل ومعمول کے درمیان اتصال بھی نہیں رہے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ: اَلتَّوْفِیْقَ ☆ هُوَ تَوْجِیْهُ الْاَسْبَابِ نَحْوَ الْمَطْلُوْبِ الْخَیْرِ

ترجمہ: ماتن کا قول اَلتَّوْفِیْقَ: وہ مطلوب خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا ہے۔ هُوَ تَوْجِیْهُ الْاَسْبَابِ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور لفظ اَلتَّوْفِیْقَ کے اصطلاحی معنی کو بیان کرنا ہے، کہ مطلوبِ خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا توفیق کہلاتا ہے۔

سوال: شارح نے توفیق کے معنی مطلوبِ خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا بتائے ہیں، اگر کسی مطلوبِ خیر کا سبب ہی ایک ہو تو وہاں یہ تعریف صادق نہیں آئے گی لہٰذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی؟

جواب: اسباب اگر چہ جمع کا صیغہ ہے، لیکن اس پر الف لام جنسی ہے، جسکا مدخول قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہوتا ہے، یعنی مطلوب خیر کے جتنے اسباب ہوں، خواہ ایک ہو، یا متعدد، سب کو یہ شامل ہوگا۔

﴿متن﴾ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَرْسَلَهٗ هُدًی

ترجمہ: درود اور سلام ہو اس ہستی پر کہ جسے اللہ نے ہادی بنا کر بھیجا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَالصَّلٰوةُ ☆ وَهِیَ بِمَعْنَی الدُّعَاءِ اَیْ طَلَبِ الرَّحْمَةِ وَاِذَا اُسْنِدَ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی یُجَرَّدُ عَنْ مَعْنَی الطَّلَبِ وَیُرَادُ بِهِ الرَّحْمَةُ مَجَازًا

ترجمہ: ماتن کا قول وَالصَّلٰوةُ اور یہ دعا یعنی رحمت کو طلب کرنا کے معنی میں ہے، اور جب اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی جائے، تو طلب کے معنیٰ سے خالی کیا جاتا ہے، اور اس سے مجازاً رحمت کو مراد لیا جاتا ہے۔

تشریح: وَهِیَ بِمَعْنَی الخ: سے غرضِ شارح لفظِ صلوٰۃ کا معنیٰ بیان کرنا ہے، کہ اس کا معنیٰ دعا ہے۔

اَیْ طَلَبِ الرَّحْمَةِ: سے غرض شارح دعا کا معنیٰ بتانا ہے کہ دعا طلبِ رحمت کو کہتے ہیں۔

وَاِذَا اُسْنِدَ اِلَی اللّٰهِ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: صلوٰۃ بمعنیٰ دعا ہے، اور دعا بمعنیٰ طلبِ رحمت، لہٰذا صلوٰۃ بمعنیٰ طلبِ رحمت ہوئی، اور صلوٰۃ یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ الصَّلٰوة پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے، پس تقدیری عبارت صلوٰۃ اللّٰہ ہوئی، جس کا معنیٰ ہوگا اللہ کا رحمت طلب کرنا اس سے تو اللہ کا محتاج ہونا لازم آئے گا، جبکہ وہ اس سے پاک ہے۔

جواب: جب صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو تو طلب کے معنی سے خالی ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات طلب سے پاک ہے، اور اس سے مجازاً رحمت مراد ہے کیونکہ صلوٰۃ کا حقیقی معنیٰ تو طلب رحمت ہے جو کہ متعذر ہے، لہٰذا مجازی معنیٰ (رحمت) مراد لیا جائے گا۔

اعتراض: آپ کا صلوٰۃ کو رحمت کے معنیٰ میں لینا درست نہیں ہے، کیونکہ رحمت کا معنیٰ رقت قلب یعنی دل کا نرم ہونا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو دل سے پاک ہے۔

جواب: یہاں رحمت کا معنیٰ مجازی مراد ہے، یعنی رحمت کا معنیٰ مبادی مراد نہیں بلکہ رحمت کی علت اور غایت یعنی احسان مراد ہوگا، جیسا کہ علماء نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ تمام کیفیات جو اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہیں ان سے معنیٰ مبادی مراد نہیں لیا جائے گا، بلکہ غایات مراد ہونگی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ عَلٰی مَنْ اَرْسَلَهٗ☆ لَمْ يُصَرِّحْ بِاسْمِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعْظِيْمًا وَاِجْلَالًا وَتَنْبِيْهًا عَلٰی اَنَّهٗ فِيْمَا ذُكِرَ مِنَ الْوَصْفِ بِمَرْتَبَةٍ لَا يَتَبَادَرُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلَّا اِلَيْهِ وَاخْتَارَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ هٰذِهٖ لِكَوْنِهَا

مُسْتَلْزِمَةً لِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ التَّصْرِيحِ بِكَوْنِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُرْسَلاً فَإِنَّ الرِّسَالَةَ فَوْقَ النُّبُوَّةِ فَإِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْهِ وَحْيٌ وَكِتَابٌ .

ترجمہ: ماتن کا قول عَلىٰ مَنْ اَرْسَلَهٗ ☆ ماتن نے آقا ﷺ کے اسم گرامی کی تصریح نہیں کی عظمت و بزرگی کی وجہ سے، اور اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ بے شک آقا ﷺ اس وصفِ مذکور میں ایسے مرتبے پر فائز ہیں، کہ ذہن اس سے آپ ﷺ کی طرف ہی سبقت کرتا ہے، اور ماتن نے صفات میں سے اسی وصف کو اختیار فرمایا کیونکہ یہ تمام صفاتِ کمالیہ کو مستلزم ہے، اس کے ساتھ اس وصف میں اس امر کی تصریح ہے کہ آپ ﷺ رسول ہیں، کیونکہ وصفِ رسالت وصفِ نبوت سے (درجہ میں) اونچا ہے، اس لیے کہ رسول وہ نبی ہیں کہ جن کی طرف شریعت اور کتاب بھیجی گئی ہو۔

تشریح: لَمْ يُصَرِّحْ بِاسْمِهٖ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے حضور ﷺ کا اسمِ گرامی صراحۃً کیوں نہیں ذکر کیا اور فقط وصف پر ہی اکتفاء کیوں کیا؟

نوٹ: شارح نے اس سوال کے دو جواب، دیئے ہیں۔ جواب اوّل لفظِ تَعْظِيمًا الخ: سے۔ اور جواب ثانی وَتَنْبِيهًا عَلىٰ اَنَّهٗ الخ: سے

جواب: 1: ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے عظمتِ مصطفےٰ ﷺ کے پیشِ نظر اپنی زبان کو اس قابل نہ سمجھا کہ اس سے آپ کا نام لیا جائے۔

جواب: 2: اس امر پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ رسول اللہ ﷺ رسالت کے ایسے منصب پر فائز ہیں، کہ جب اس وصف (رسالت) کو ذکر کیا جائے، تو فوراً ذہن آپ ہی کی طرف جاتا ہے، کوئی اور ذہن میں نہیں آتا ہے۔

سوال: آقا ﷺ کے اسمِ گرامی کو صراحۃً ذکر نہ کرنا تعظیم و بزرگی کی دلیل ہے، تو

پھر اسم جلالت (اللہ) کو صراحۃً کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: 1: اسم جلالت کو صراحۃً اور اسمِ رسالت کو کنایۃً ذکر کرنے میں قرآن مجید کی متابعت ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ اس آیہ کریمہ میں اسمِ جلالت صراحۃً مذکور ہے اور اسم رسالت کنایۃً مذکور ہے۔

جواب: 2: عرفِ عام کا اعتبار کرتے ہوئے کہ عرف عام میں اس جلالت (اللہ) کو صراحۃً ذکر کرنا ادب سمجھا جاتا ہے، اور اسم رسالت (محمد) کو صراحۃً ذکر کرنا بے ادبی سمجھا جاتا ہے۔

وَاخْتَارَ مِنْ بَیْنِ الصِّفَاتِ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اگر وصف ہی ذکر کرنا تھا تو کوئی اور وصف ذکر کر دیتے اس کے لیئے وصف رسالت کا ہی انتخاب کیوں کیا؟

نوٹ: شارح نے اس اعتراض کے بھی دو جواب دیئے ہیں، جوابِ اوّل لِکَوْنِھَا مُسْتَلْزِمَۃً الخ: سے۔ اور جوابِ ثانی مَعَ مَا فِیْہِ مِنَ الخ: سے

جواب: 1: ایک تو یہ کہ مخلوق کی تمام صفات کمالیہ کا جامع وصف یہی ہے۔ یعنی جس ہستی کو یہ وصف ملا اسے تمام اوصاف مل گئے، پس ماتن نے وصفِ رسالت کے ذکر سے آپ کی تمام صفات کا ذکر کر دیا اور یہ فائدہ کسی اور وصف سے حاصل نہیں ہوسکتا تھا۔

جواب: 2: وصف رسالت کے ذکر سے اس امر کی طرف بھی تصریح ہوگئی کہ آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔

فَاِنَّ الرِّسَالَۃَ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: آپ ﷺ کے مرسَل ہونے کی تصریح کا کیا فائدہ ہوگا؟

جواب: آپ ﷺ کے مرسَل ہونے کی تصریح سے آپ کی عظمت وشان ومقام کا بیان مقصود ہے، اس لیے کہ ساری کائنات میں جتنی بھی خوبیاں ہیں، ان میں نبوت

سب سے بڑھ کر اعلیٰ اور اونچی صفت ہے۔ مگر نبوت سے بھی اعلیٰ صفت صفتِ رسالت ہے، جس پر آپ ﷺ فائز ہیں۔

فَاِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَالنَّبِیُّ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: وصفِ رسالت کے فوق النبوت ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کی طرف نئی شریعت اور نئی کتاب بھیجی گئی ہو، بخلاف نبی کے۔ وہ عام ہے، کہ خواہ اسے نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو، یا نہ دی گئی ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ هُدًى ☆ اِمَّا مَفْعُوْلٌ لَهُ لِقَوْلِهِ اَرْسَلَهُ وَحِيْنَئِذٍ يُرَادُ بِالْهُدٰى هِدَايَةُ اللّٰهِ حَتّٰى يَكُوْنَ فِعْلاً لِفَاعِلِ الْفِعْلِ الْمُعَلَّلِ بِهِ اَوْ حَالٌ عَنِ الْفَاعِلِ اَوْ عَنِ الْمَفْعُوْلِ وَحِيْنَئِذٍ فَالْمَصْدَرُ بِمَعْنَى اِسْمِ الْفَاعِلِ اَوْ يُقَالُ اُطْلِقَ عَلٰى ذِى الْحَالِ مُبَالَغَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ

ترجمہ: ماتن کا قول هُدًى ☆ یا تو اس کے قول اَرْسَلَهُ کا مفعول لہٗ ہے، اور اس وقت هُدًى سے مراد ہدایت اللہ ہوگی، تاکہ یہ (هُدًى) فعلِ معلل بہٖ (اَرْسَلَ) کے فاعل کا فعل ہوجائے، یا یہ (هُدًى) اَرْسَلَهُ کی ضمیر فاعل سے یا ضمیر مفعول سے حال ہے، اور اس وقت مصدر اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہوگا، یا کہا جائے کہ ذوالحال پر هُدًى کا اطلاق مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے۔

تشریح: اِمَّا مَفْعُوْلٌ لَهُ لِقَوْلِهِ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: جب بھی کوئی اسم نکرہ منصوب ہو تو عموماً اس کے ترکیبی احتمالات دو ہوتے ہیں۔

(1) مفعول لہٗ واقع ہونا (2) حال واقع ہونا۔ لیکن یہاں پر هُدًى کے نکرہ ہونے کے باوجود ان دونوں احتمالات میں سے کوئی بھی احتمال درست نہیں ہے، اس لیے کہ هُدًى کو اگر اَرْسَلَهُ کا مفعولِ لہٗ بنایا جائے، تو مفعولِ لہٗ کی دو قسمیں ہیں (1) مجرور

(2) منصوب،

منصوب مفعولِ لہٗ کے لیے شرط یہ ہے کہ مفعولِ لہٗ کا فاعل اور اس کے عامل کا فاعل ایک ہو، جبکہ یہاں پر دونوں کے فاعل میں یکسانیت نہیں ہے، کیونکہ هُدًی کا فاعل نبی ﷺ ہیں، اس لیے کہ حضور ﷺ ہادی ہیں، اور اَرْسَلَهٗ جو کہ عامل ہے اسکا فاعل اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی ہے، لہٰذا هُدًی، اَرْسَلَهٗ کا مفعول لہٗ نہیں بن سکتا۔ اور اگر هُدًی کو حال بنایا جائے تو بھی درست نہیں، اس لیے کہ حال کا ذوالحال پر حمل ہوتا ہے، اور حمل کا قاعدہ یہ ہے کہ وصف کا ذات پر حمل نہیں ہوسکتا، جبکہ یہاں هُدًی مصدر ہے، (جو کہ وصف محض ہوتا ہے) اور ذوالحال اَرْسَلَهٗ کی ضمیرِ فاعل ہو یا مفعول دونوں ذات (اللہ، نبی) کی طرف راجع ہیں، تو اگر هُدًی کو حال بنائیں تو وصف (هُدًی) کا ذات ((اللہ، نبی)) پر حمل لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں۔

جواب: هُدًی کے ترکیبی احتمال چار ہیں۔

﴿1﴾ هُدًی مفعولِ لہٗ بن سکتا ہے، رہی آپ کی بیان کردہ شرط (کہ مفعول لہٗ اور اس کے فعل کا فاعل ایک ہو) تو وہ مسلّم ہے۔ یہاں پر هُدًی کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی ہے، اس لیے کہ هُدًی سے اللہ کی ہدایت مراد ہے، نہ کہ ہدایتِ رسول، ہاں! حضور ﷺ تو ھدایت کا سبب ہیں۔

اب معنیٰ یہ ہوگا کہ صلوٰۃ وسلام ہوں اس ذات پر جس کو اللہ نے بھیجا اپنی ہدایت دینے کے لیے۔

﴿2﴾ هُدًی حال بھی بن سکتا ہے، رہی آپ کی بات کہ حمل مفقود ہے، تو جواباً عرض ہے کہ یہ مصدر ہے اور مصدر یا تو مبنی للفاعل ہوتا ہے، یا مبنی لِلمفعول، اور یہاں یہ مصدر مبنی للفاعل ہے، یعنی هُدًی بمعنیٰ هَادِیًا ہے اور اس کا حال بننا درست ہے، اب معنیٰ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو رسول بنا کر بھیجا اس حال میں کہ اللہ ہدایت دینے والا ہے۔

﴿3﴾ اَرْسَلَهٗ کی ضمیر مفعول سے بھی اسے (هُدًی) حال بنانا درست ہے، اب

معنیٰ یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو رسول بنا کر بھیجا ہے اس حال میں کہ آپ ﷺ ہدایت دینے والے ہیں۔

﴿4﴾ قبل از وجہ رابع ایک ضابطہ ملاحظہ فرمائیں۔

﴿ضابطہ﴾ مصدر کا حمل ذات پر مبالغہ کرنے کے لیے درست ہے۔ جیسے زید عدل (زید مجسمہ عدل ہے)

وجہ رابع یہ ہے کہ یہاں پر مصدر کا حمل ذات پر مبالغہ کرنے کے لیے ہے، تو معنیٰ یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو سراپا ہدایت بنا کر بھیجا۔

﴿متن﴾ هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ وَنُوْرًا بِهِ الْإِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ.

ترجمہ: انہی کی ذاتِ گرامی ہدایت پانے کی حقدار ہے، اور جن کو نور بنا کر بھیجا انہی کی اقتداء ہم کو لائق ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالْإِهْتِدَاءِ ☆ مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُوْلِ اَیْ بِاَنْ يُهْتَدٰى بِهٖ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِقَوْلِهٖ هُدًى اَوْ يَكُوْنَانِ حَالَيْنِ مُتَرَادِفَيْنِ اَوْ مُتَدَاخِلَيْنِ وَيَحْتَمِلُ الْإِسْتِيْنَافَ اَيْضًا وَقِسْ عَلٰى هٰذَا قَوْلَهٗ نُوْرًا مَعَ الْجُمْلَةِ التَّالِيَةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول الْإِهْتِدَاءِ ☆ اھتداء مصدر مبنی للمفعول ہے، یعنی (آپ ﷺ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں) کہ آپ سے ہدایت لی جائے، اور جملہ (هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ) ماتن کے قول هُدًى کی صفت ہے، یا وہ حالینِ مترادفین ہیں، یا حالین متداخلین ہیں، اور یہ جملہ مستانفہ ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور اسی پر ماتن کے قول وَنُوْرًا بِهِ الْإِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ کو قیاس کر لیں۔

تشریح: مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُوْلِ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اِهْتِدَاء کا معنیٰ ہدایت پانا ہے، تو قولِ ماتن هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ کا

معنیٰ یہ ہوگا کہ حضور ﷺ ھدایت پانے کے زیادہ حقدار ہیں، جبکہ یہ مقام، مقامِ مدح ہے، اس میں تو کوئی مدح وتعریف نہ ہوئی کیونکہ ھدایت تو اور بھی لوگ پاتے ہیں۔

جواب: اِهْتِـــدَاء مصدر ہے، اور مصدر کبھی مبنی لِلفاعل ہوتا ہے، اور کبھی مبنی للمفعول، یہاں پر اِهْتِدَاء مبنی لِلمفعول ہے، معنیٰ یہ ہوگا کہ آپ ﷺ اس امر کے زیادہ حقدار ہیں کہ آپ ﷺ سے ہدایت پائی جائے۔

اَیْ بِاَنْ یُهْتَدٰی بِهٖ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اِهْتِدَاء لازم ہے، اور لازم کا مفعول ومجہول نہیں ہوتا، لہٰذا شارح کا اِهْتِدَاء کو مُهْتَدٰی کے معنیٰ میں کرنا درست نہیں؟

جواب: لازم کا مفعول بلا واسطہ نہیں آتا، حرفِ جر کے واسطے سے آسکتا ہے، لہٰذا اِهْتِدَاء بمعنیٰ یُهْتَدٰی بِهٖ ہے۔

وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ الخ: سے غرضِ شارح هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِیْقٌ کا ماقبل کے ساتھ تعلق وربط بیان کرنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس جملے کے ماقبل سے تعلق کے بارے میں چار احتمالات ہیں۔

﴿1﴾ یہ جملہ هُـــدًی کی صفت ہے، کیونکہ جملہ نکرہ کی صفت بن سکتا ہے، اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ، درود وسلام ہو اس شخصیت پر جس کو اللہ تعالیٰ نے ایسی ہدایت دینے کے لیے بھیجا جس ہدایت کے لیے وہ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان سے ہدایت لی جائے۔

﴿2﴾ یہ جملہ حال مترادف ہے هُدًی کا، یعنی هُدًی اگر اَرْسَـلَهٗ کی ضمیر فاعل سے حال ہو، تو یہ جملہ بھی اسی ضمیرِ فاعل سے حال ہوگا، پھر معنیٰ یہ ہوگا کہ، اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بھیجا درانحالیکہ اللہ تعالیٰ ہدایت دینے والا ہے درانحالیکہ اللہ تعالیٰ اس امر کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے ہدایت لی جائے۔

اور اگر هُـدًی، اَرْسَلَهٗ کی ضمیر مفعول سے حال ہو تو یہ جملہ بھی اسی ضمیر مفعول سے

حال ہوگا، پھر معنیٰ یہ ہوگا کہ، اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بھیجا درانحالیکہ حضور ﷺ ہدایت دینے والے ہیں درانحالیکہ حضور ﷺ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان سے ہدایت لی جائے۔

﴿3﴾ یہ جملہ حال متداخل ہے ھُدًی کا، یعنی ھُدًی بمعنیٰ ھَادِیاً ہو کر اَرْسَلَہٗ کی ضمیرِ فاعل یا ضمیر مفعول سے حال ہوگا، اور ھَادِیاً کی ضمیرِ فاعل سے یہ جملہ (ھُوَ بِالْاِھْتِدَاءِ حَقِیْقٌ) حال واقع ہوگا، معنیٰ وہی رہے گا، جو تیسری صورت میں ہو چکا۔

فائدہ: **حالین مترادفین**: ایسے دو حال جن کا ذوالحال ایک ہو۔

حالین متداخلین: ایسے دو حال جن میں سے پہلا حال ایک ذوالحال سے ہو، اور دوسرے حال کے لیے پہلے حال کی ضمیر ذوالحال ہو۔

﴿4﴾ یہ جملہ (ھُوَ بِالْاِھْتِدَاءِ حَقِیْقٌ) مستانفہ ہو،

فائدہ: نحویوں کے نزدیک جملہ مستانفہ مستقل جملہ کو کہتے ہیں، اور علمِ معانی والوں کے نزدیک جملہ مستانفہ سوالِ مقدر کا جواب ہوتا ہے۔ جو درج ذیل ہے۔

سوال: رسول اللہ ﷺ کو ہادی بنا کر کیوں بھیجا گیا؟

جواب: ھُوَ بِالْاِھْتِدَاءِ حَقِیْقٌ۔ یعنی اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مقتدی بہ بننے کے زیادہ لائق ہیں۔

وَقِسْ عَلیٰ ھٰذَا الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ جس طرح ھُدًی کے متعلق ترکیبی احتمالات چار تھے ویسے ہی نُوْرًا میں بھی چار احتمالات ہیں، اور جو مذکورہ جملہ (ھُوَ بِالْاِھْتِدَاءِ حَقِیْقٌ) میں چار ترکیبی احتمالات تھے، وہی چار ترکیبی احتمالات اس جملہ (بِہٖ الْاِقْتِدَاءُ یَلِیْقُ) میں بھی ہیں۔

نُوْرًا کے متعلق چار ترکیبی احتمالات ھُدًی کے چار ترکیبی احتمالات کی طرح مندرجہ ذیل ہیں:

﴿1﴾: نُوْرًا بمعنیٰ نُوْرَ اللہِ ہو کر اَرْسَلَہٗ کا مفعول لہٗ ہو۔

﴿2﴾ نُوْرًا بمعنیٰ مُنَوِّرًا ہو کر اَرْسَلَہٗ کی ضمیر فاعل سے حال ہو۔

﴿3﴾ نُوْرًا بمعنی مُنَوِّرًا ہوکر اَرْسَلَهٗ کی ضمیر مفعول سے حال ہو۔

﴿4﴾ نُوْرًا بمعنی تَنْوِیْرًا مصدر ہے، اور مصدر (تَنْوِیْرًا) کا حمل اَرْسَلَهٗ کی ضمیرِ فاعل پر یا ضمیر مفعول پر بطورِ مبالغہ ہے۔

اسی طرح بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ کے متعلق چار ترکیبی احتمالات هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْق کے چار ترکیبی احتمالات کی طرح مندرجہ ذیل ہیں۔

﴿1﴾ یہ جملہ (بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ) نُوْرًا بمعنی مُنَوِّرًا کی صفت ہے۔

﴿2﴾ نُوْرًا بمعنی مُنَوِّرًا اور یہ جملہ (بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ) حالینِ مترادفین ہوکر ان کے لیے ذوالحال اَرْسَلَهٗ کی ضمیرِ فاعل یا ضمیرِ مفعول ہو۔

﴿3﴾ نُوْرًا بمعنی مُنَوِّرًا اور یہ جملہ (بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ) حالینِ متداخلین ہوکر ان کے لیے ذوالحال اَرْسَلَهٗ کی ضمیرِ فاعل یا ضمیرِ مفعول ہو۔

﴿4﴾ یہ جملہ (بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ) مستانفہ ہو۔

سوال: ماتن نے نُوْرًا کو ضِيَاءً کے مقابلے میں کیوں اختیار کیا، حالانکہ ضِيَاءً، نُوْر کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً ہے؟

جواب: ماتن نے کتاب اللہ کی پیروی کی ہے، اللہ پاک نے فرمایا هُدًى وَّ نُوْرًا۔ اس میں نُوْرًا، هُدًى کے مقابلے میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِهِ ☆ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِقْتِدَاءِ لَا بِيَلِيْقُ فَاِنَّ اِقْتِدَائَنَا بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا يَلِيْقُ بِنَا لَا بِهِ فَاِنَّهُ كَمَالٌ لَنَا لَا لَهُ وَحِيْنَئِذٍ تَقْدِيْمُ الظَّرْفِ لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَالْاِشَارَةِ اِلٰى اَنَّ مِلَّتَهُ نَاسِخَةٌ لِمِلَلِ سَائِرِ الْاَنْبِيَاءِ وَاَمَّا الْاِقْتِدَاءُ بِالْاَئِمَّةِ فَيُقَالُ اِنَّهُ اِقْتِدَاءٌ بِهِ حَقِيْقَةً اَوْ يُقَالُ الْحَصْرُ اِضَافِيٌّ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى سَائِرِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

ترجمہ: ماتن کا قول بِهِ اقتداء کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ ہمارا آپ ﷺ کی اقتداء کرنا ہم کو ہی لائق ہے، نہ کہ آپ ﷺ کے، کیونکہ اقتداء کرنا ہمارے لیے باعثِ کمال ہے، نہ کہ ان ﷺ کے لیے، اور اس وقت

ظرف کی تقدیم حصر کے ارادے کے لیے ہے، اور اس امر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ آپ کا دین باقی تمام ادیان کے لیے ناسخ ہے، بہرحال ائمہ کرام کی اقتداء کرنا تو کہا جائے گا کہ بے شک وہ آپ ﷺ کی اقتداء کرنا ہے، یا کہا جائے گا حصرِ اضافی ہے باقی انبیاء کی طرف نسبت کے اعتبار سے۔

تشریح: مُتَعَلِّقٌ بِالْاِقْتِدَاءِ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْق جس میں بِہ کا متعلق يَلِيْقُ ہے، کیونکہ وہ فعل اور عامل قوی ہے، تو اس طرح قولِ ماتن کا معنیٰ یہ ہوا ہمارا نبی ﷺ کی اقتداء کرنا آپ ﷺ کے لائق ہے، حالانکہ اقتدا کرنا وصف تو ہمارا ہے اور جس کا وصف ہو اسی کے لائق ہوتا ہے، تو یہ (اقتداء کرنا) آپ کے لائق کیسے ہوگا؟

جواب: بِہ کا متعلق يَلِيْق نہیں الْاِقْتِدَاء ہے تو اب یہ معنیٰ ہوگا آپ کی اقتدا ہمارے لائق ہے اور یہ صحیح ہے۔

وَحِيْنَئِذٍ تَقْدِيْمُ الظَّرْف الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب ظرف (بِہ) کا متعلق الْاِقْتِدَاء ہے، تو ظرف کو الْاِقْتِدَاء پر مقدم کیوں کیا گیا؟

جواب: ماتن نے یہاں پر ظرف کو حصر کے لیے مقدم کیا، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ تَقْدِيْمُ مَاحَقُّهُ التَّاخِيْرُ يُفِيْدُ الْحَصْرَ وَالْاِخْتِصَاصَ (یعنی اس چیز کو مقدم کردینا جس کا مقام مؤخر ہو حصر اور تخصیص کا فائدہ دیتا ہے)

وَالْاِشَارَةِ اِلٰى اَنَّ مِلَّتَهُ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: حصر کے معنیٰ سے کیا فائدہ حاصل ہوا؟

جواب: اس سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوگیا کہ آپ ﷺ کا دین تمام ادیانِ سابقہ کے لیے ناسخ ہے، اور وہ ادیانِ سابقہ منسوخ ہیں۔

وَاَمَّا الْاِقْتِدَاءُ بِالْاَئِمَّةِ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: حصر والے معنیٰ کے حصول سے تو فقط آپ ﷺ کی ہی اقتداء جائز ہے، کسی اور کی اقتداء کرنا جائز نہیں، کیونکہ حصر کہتے ہیں ایک امر کے لیے کسی حکم کو ثابت کرنا اور تمام اغیار سے اس حکم کی نفی کر دینا، حالانکہ ہم امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اقتداء کرتے ہیں، اور شارح علامہ عبد اللہ یزدی شیعہ ہیں، وہ تو بارہ اماموں کی بھی اقتداء کرتے ہیں، لہٰذا حصر درست نہ ہوا۔

قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔ کہ حصر کی دو قسمیں ہیں:

(1) حصرِ حقیقی (2) حصرِ اضافی

﴿1﴾ **حصر حقیقی**: وہ حصر ہے جس میں ایک امر کے لیے کسی حکم کو ثابت کرنا اور تمام اغیار سے اس حکم کی نفی کر دینا۔

﴿2﴾ **حصر اضافی**: وہ حصر ہے جس میں کسی حکم کو ایک امر کے لیے ثابت کرنا اور بعض اغیار سے اس حکم کی نفی کرنا۔

جواب: 1: یہاں پر (بِہٖ الْاِقْتِدَاءُ میں) حصر سے مراد حصرِ حقیقی ہے، یعنی ہم حضور ﷺ کی اقتداء کرتے ہیں کسی اور کی نہیں کرتے، رہی بات ائمہ کرام کی اقتداء کی! ائمہ کرام کی اقتداء درحقیقت حضور ﷺ کی ہی اقتداء ہے، کیونکہ ائمہ کرام آقا ﷺ کی تعلیمات کا ہی فروغ واشاعت کرتے ہیں۔

جواب: 2: یہاں پر (بِہٖ الْاِقْتِدَاءُ میں) حصر سے مراد حصرِ اضافی ہے، لیکن یہ حصر انبیاء ورسل کے اعتبار سے ہے، غیر انبیاء کے اعتبار سے نہیں، یعنی انبیاء ورسل میں سے حضور ﷺ کی ہی ہم قتداء کرتے ہیں کسی اور نبی یا رسول کی نہیں کرتے، رہی بات ائمہ کرام کی اقتداء کی! ائمہ کرام انبیاء تو نہیں ہیں، لہٰذا ان کی اقتداء کی نفی نہیں ہوئی۔

﴿متن﴾ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ الَّذِیْنَ سَعِدُوْا فِیْ مَنَاهِجِ الصِّدْقِ

بِالتَّصْدِیْقِ وَصَعِدُوْا فِیْ مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِیْقِ

ترجمہ: اور صلوۃ وسلام ہو آپ ﷺ کی آل اور اصحاب پر جو نیک بخت ہوئے سچائی کے راستوں میں تصدیق کے سبب، حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھے تحقیق کے سبب۔

فائدہ: لفظ سَعِدُوْا سے اشارہ خفیہ مصنف کے نام کی طرف ہے کیونکہ انکا نام سعد الدین رحمۃ اللہ علیہ ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَعَلٰی اٰلِهٖ ☆ اَصْلُهٗ اَهْلٌ بِدَلِیْلِ اُهَیْلٍ خُصَّ اِسْتِعْمَالُهٗ فِی الْاَشْرَافِ وَاٰلُ النَّبِیِّ عِتْرَتُهُ الْمَعْصُوْمُوْنَ.

ترجمہ: ماتن کا قول وَعَلٰی اٰلِهٖ اس کی اصل اَهْلٌ ہے، اُهَیْلٌ کی دلیل کے ساتھ، اس کا استعمال اشراف میں خاص کیا گیا ہے، اور آل نبی ﷺ آپ ﷺ کی معصوم اولاد ہے۔

تشریح: اَصْلُهٗ الخ: غرض شارح آل کی اصل بتانا ہے، کہ اصل میں اَهْل تھا پھر ہاء کو ہمزہ کے قریب المخرج ہونے کی وجہ سے ہمزہ سے بدل دیا، تو اَأْل ہوگیا، پھر اٰمَنَ والے قاعدے کے مطابق ہمزہ کو الف سے تبدیل کر دیا تو آل ہوگیا۔

بِدَلِیْلِ اُهَیْل: سے غرضِ شارح آل کی اصل اَهْل ہونے پر دلیل دینا ہے کہ اس کی تصغیر اُهَیْل آتی ہے، بس آل کی تصغیر اُهَیْلٌ آنا اس کی اصل اَهْلٌ ہونے پر دلیل ہے، کیونکہ مسلمہ قاعدہ ہے اَلتَّصْغِیْرُ یَرُدُّ الْاَشْیَاءَ اِلٰی اَصْلِهَا۔

خُصَّ اِسْتِعْمَالُهٗ الخ: سے غرضِ شارح آل اور اھل کے درمیان فرق بیان کرنا ہے، کیونکہ جب لفظ تبدیل ہوتا ہے تو معنی بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔

فرق: آل کا استعمال معزز لوگوں کے لیے ہوتا ہے، خواہ وہ دنیوی اعتبار سے معزز ہوں یا اخروی اعتبار سے معزز ہوں۔ جیسے آل رسول، آل فرعون۔

جبکہ اھل کا استعمال عام ہے معزز وغیر معزز سب میں ہوتا ہے، جیسے اھل اللہ، اھل حجام۔ الغرض آل اور اھل میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، آل خاص ہے، اور

اھل عام ہے۔

وَاٰلُ النَّبِیِّ عِتْرَتُہُ الخ: سے غرضِ شارح آل کا مصداق بیان کرنا ہے، کہ آل کا مصداق حضور ﷺ کی اولاد ہے جو کہ معصوم ہے یا در ہے آل نبی کو معصوم کہنے کا نظریہ اہل تشیع کا ہے، اور شارح بھی چونکہ شیعہ ہیں اس لیے انہوں نے آلِ نبی کو معصوم کہا، ورنہ ہمارا (اہل سنت و جماعت) کا عقیدہ تو یہ ہے کہ انبیاء ورسل اور ملائکہ کے علاوہ کوئی بھی معصوم نہیں، البتہ ان کے علاوہ کچھ بندگان خدا محفوظ عن الخطاء ضرور ہوتے ہیں۔

نوٹ: آل کے مصداق میں مختلف اقوال ہیں، جن میں سے راجح قول فرمان مصطفیٰ ﷺ ہے کہ کُلُّ مُؤمِنٍ تَقِیٍّ فَھُوَ اٰلِیْ

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ وَاَصْحَابِہٖ☆ ھُمُ الْمُؤمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اَدْرَکُوْا صُحْبَۃَ النَّبِیِّ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَعَ الْاِیْمَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول اصحاب وہ مومنین ہیں کہ جنہوں نے آپ ﷺ کی صحبت کو ایمان کے ساتھ پایا۔

تشریح: ھُمُ الْمُؤمِنُوْنَ الخ: سے غرض شارح صحابہ کی اصطلاحی تعریف کرنا ہے، جو کہ بالکل واضح ہے۔

سوال: اَلْمُؤمِنُوْنَ کے ضمن میں ایمان کا ذکر ہو جانے کے بعد مَعَ الْاِیْمَانِ کی قید کیوں لگائی؟

جواب: شارح نے صحبت کے ساتھ ایمان کی قید لگا کر ان مومنوں کو تعریفِ صحابہ سے خارج کر دیا جو صحبت کے وقت کافر تھے لیکن بعد میں مسلمان ہو گئے۔

اعتراض: شارح کی تعریفِ صحابہ دخولِ غیر سے مانع نہیں، کیونکہ یہ تعریف اس شخص پر بھی صادق آرہی ہے جس نے ایمان کی حالت میں نبی ﷺ کی صحبت کو پایا، لیکن بعد میں مرتد ہو گیا، حالانکہ وہ صحابی تو در کنار مومن بھی نہیں ہوتا۔

جواب: تعریفِ صحابہ میں مذکور لفظِ الْاِیْمَانِ پر الف ولام عوضِ مضاف ہے، اصلاً عبارت مَعَ اِسْتِمْرَارِ الْاِیْمَانِ ہے، اب تعریف یہ ہوئی کہ صحابہ وہ مومنین ہیں کہ

جنہوں نے آپ ﷺ کی صحبت کو ایمان کی ہمیشگی کے ساتھ پایا، اب کوئی اعتراض نہیں۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق: لفظِ صحابہ کا اطلاق فقط حضور ﷺ کے ساتھیوں پر ہوتا ہے، جبکہ اصحاب کا اطلاق عام ہے، اس کا اطلاق انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے، اور غیر انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ فِیْ مَنَاهِجِ ☆ جَمْعُ مَنْهَجٍ وَهُوَ الطَّرِیْقُ الْوَاضِحِ

ترجمہ: ماتن کا قول فِیْ مَنَاهِجِ: منہج کی جمع ہے، اور وہ واضح راستہ ہے۔

تشریح: جَمْعُ مَنْهَجٍ الخ: سے غرضِ شارح مَنَاهِجِ کی صیغوی اور معنوی تحقیق کرنی ہے۔ صیغوی تحقیق یہ ہے کہ مَنْهَج کی جمع ہے، اور معنوی تحقیق یہ ہے کہ اس کا معنی واضح راستہ ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الصِّدْقُ ☆ اَلْخَبَرُ وَالْاِعْتِقَادُ اِذَا طَابَقَ الْوَاقِعَ اَیْضًا مُطَابِقًا لَهٗ فَاِنَّ الْمُفَاعَلَةَ مِنَ الطَّرَفَیْنِ فَهُوَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ بِالْکَسْرِ یُسَمّٰی صِدْقًا مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُطَابَقٌ لَهٗ بِالْفَتْحِ یُسَمّٰی حَقًّا وَ قَدْ یُطْلَقُ الصِّدْقُ وَالْحَقُّ عَلٰی نَفْسِ الْمُطَابَقَةِ اَیْضًا

ترجمہ: ماتن کا قول اَلصِّدْقُ ☆ خبر اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوں، تو واقع بھی خبر و اعتقاد کے مطابق ہوگا، کیونکہ مفاعلہ طرفین سے ہوتا ہے، لہٰذا اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہے، تو اس کا نام صدق رکھا جاتا ہے، اور اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابَق ہے، تو اس کا نام حق رکھا جاتا ہے، اور کبھی صدق و حق کا اطلاق نفسِ مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

تشریح: اَلْخَبَرُ وَالْاِعْتِقَادُ اِذَا طَابَقَ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور صدق اور حق کے لفظ میں فرق بیان کرنا ہے۔ قبل ازیں ایک تمہید۔

صدق اور حق میں ذاتی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، صرف اعتباری فرق ہے، اس طرح کہ خبر اور اعتقاد جس طرح واقع کے مطابق ہوتے ہیں، اسی طرح

واقعات بھی خبر و اعتقاد کے مطابق ہوتے ہیں، کیونکہ مطابقت بابِ مفاعلہ کا مصدر ہے جس کا خاصہ اشتراک ہے، اس لیے مطابقت دونوں جانبوں سے ہوگی۔

لہٰذا اگر خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہوں، تو یہ صدق ہے۔اور اگر واقع خبر و اعتقاد کے مطابق ہو تو یہ حق ہے۔مثلاً کسی نے کہا زَیْدٌ قَائِمٌ ، تو یہ خبر ہے، اس کو ماننا کہ واقعی زید کھڑا ہے یہ اعتقاد ہے، اور زید کا خارج میں کھڑا ہونا یہ واقع ہے، اب اس خبر اور اعتقاد کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے۔لیکن واقع (خارج میں زید کا کھڑا ہونا)، یہ خبر و اعتقاد کے مطابق ہے تو یہ حق ہے۔

وَ قَدْ یُطْلَقُ الصِّدْق الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ کی بیان کردہ صدق کی تعریف سے تعریفِ قضیہ میں دور لازم آرہا ہے، اس طرح کہ آپ نے صدق کی تعریف کی ہے کہ صدق وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اب اس کے مقابلے میں کذب کی تعریف یہ ہوگی کہ کذب وہ خبر جو واقع کے مطابق نہ ہو، جبکہ قضیہ کی تعریف یہ ہے کہ قضیہ وہ قول ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے، اب صدق اور کذب کی ماقبل میں مذکور تعریف کے اعتبار سے قضیہ کی تعریف یہ ہوئی کہ قضیہ وہ قول جو اس خبر کا احتمال رکھے جو واقع کے مطابق ہو اور اس خبر کا احتمال رکھے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

یاد رکھ لیں! کہ قضیہ اور خبر مترادف المعنیٰ ہیں، تو اس طرح قضیہ کی تعریف میں قضیہ کا ذکر ہوگیا، اور معرَّف کا ذکر تعریف میں ہو جانا دور کہلاتا ہے، لہٰذا تعریفِ قضیہ میں دور لازم آگیا۔

جواب: صدق کے دو معنیٰ ہیں، (1) خبرِ مطابق للواقع (2) نفسِ مطابقت۔اسی طرح کذب کے بھی دو معنیٰ ہیں، (1) خبرِ غیر مطابق للواقع (2) نفسِ عدمِ مطابقت قضیہ کی تعریف میں صدق اور کذب کا دوسرا معنیٰ مراد ہے پہلا نہیں، دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے قضیہ کی تعریف یہ ہوئی کہ قضیہ وہ قول ہے جو مطابقت اور عدمِ مطابقت کا احتمال رکھتا ہو، اس تعریف سے دور لازم نہیں آئے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ بِالتَّصْدِيْقِ ☆ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سَعِدُوْا اَىْ بِسَبَبِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِيْمَانِ بِمَاجَاءَ بِهِ النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ: ماتن کا قول بِالتَّصْدِيْقِ اس کے قول سَعِدُوْا کے متعلق ہے، یعنی اس چیز پر تصدیق اورایمان کے سبب سے، جسے نبی ﷺ لائے ہیں۔

تشریح: مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ بِالتَّصْدِيْقِ جار مجرور ہیں، اور جار مجرور کا فعل یا شبہ فعل متعلق ہوتا ہے، بِالتَّصْدِيْقِ کا متعلق سَعِدُوْا ہے۔

اَىْ بِسَبَبِ الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ بِالتَّصْدِيْقِ کیساتھ متصل ب سببیہ ہے۔

وَالْاِيْمَانِ: کا عطفِ تفسیری التَّصْدِيْقِ پر کر کے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کردیا کہ تصدیق اور ایمان دو چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی چیز ہیں۔

بِمَاجَاءَ بِهٖ الخ: سے غرضِ شارح تصدیق کا معنیٰ بتانا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَصَعِدُوْا فِىْ مَعَارِجِ الْحَقِّ ☆ يَعْنِىْ بَلَغُوْا اَقْصٰى مَرَاتِبِ الْحَقِّ فَاِنَّ الصُّعُوْدَ عَلٰى جَمِيْعِ مَرَاتِبِهٖ يَسْتَلْزِمُ ذَالِكَ

ترجمہ: ماتن کا قول وَصَعِدُوْا فِىْ مَعَارِجِ الْحَقِّ یعنی پہنچ گئے وہ حق کے مراتب کی انتہاء کو، کیونکہ حق کے تمام مراتب پر چڑھنے کو یہ (حق کے آخری مرتبے کو پہنچنا) لازم ہے۔

تشریح: يَعْنِىْ بَلَغُوْا اَقْصٰى الخ: سے غرضِ شارح ایک وہم کا ازالہ کرنے کے ساتھ ساتھ قولِ ماتن (وَصَعِدُوْا فِىْ مَعَارِجِ الْحَقِّ) کا ترجمہ کرنا ہے۔

قبل از وہم ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: مَعَارِج، معراج کی جمع ہے، اس کی اضافت الْحَقِّ کی طرف ہے، جو کہ معرف باللام ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب جمع کی اضافت اسمِ معرف باللام کی طرف ہو تو استغراق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہٰذا مَعَارِجِ الْحَقِّ کا معنیٰ ،،حق کے تمام مراتب،، ہوا۔

وہم: شاید صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حق کے اکثر مراتب طے کیئے ہوں، اور ماتن نے لِلَاکْثَرِ حُکْمُ الْکُلِّ کے تحت کہہ دیا کہ انہوں نے حق کے تمام مراتب کو طے کرلیا؟

جواب: یہاں پر وَصَعِدُوْا فِی الخ: کا معنٰی یہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مراتبِ حق کی انتہاء کو پہنچ گئے، لہٰذا مذکورہ وہم باطل ہے۔

فَاِنَّ الصُّعُوْدَ عَلَی الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا وَصَعِدُوْا فِی الخ: یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین حق کے تمام مراتب پر چڑھے، جبکہ آپ نے اس کا ترجمہ بَلَغُوْا اَقْصٰی الخ یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مراتبِ حق کی انتہاء کو پہنچ گئے، کیا ہے، کیوں؟ آپ کے اس ترجمہ کی تائید ماتن کی مذکورہ عبارت سے نہیں ہو رہی۔

جواب: ماتن نے کہا کہ صحابہ کرام تمام مراتبِ حق پر چڑھے اور تمام مراتبِ حق پر چڑھنے کو آخری سیڑھی پر چڑھنا لازم ہے ورنہ اگر ایک مرتبہ بھی آخری سیڑھی سے نیچے ہو تو وہ صعود علیٰ جمیع مراتب (تمام مراتب پر چڑھنا) نہیں ہوگا، المختصر ماتن نے ملزوم (تمام مراتب پر چڑھنا) بول کر لازم (آخری مراتب پر پہنچنا) مراد لیا ہے۔

فائدہ: وَصَعِدُوْا بمعنی بَلَغُوْا ہے، جسے مَعَارِج کی مناسبت سے لایا گیا ہے، اور مَعَارِجِ الْحَقِّ بمعنی اَقْصٰی مَرَاتِبِ الْحَقِّ ہے۔

عَلٰی جَمِیْعِ مَرَاتِبِہٖ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ قولِ ماتن صَعِدُوْا فِیْ مَعَارِجِ الْحَقِّ میں فِیْ بمعنی عَلٰی ہے، کیونکہ صعود کو استعلاء لازم ہے، اور استعلاء کے لیے عَلٰی آتا ہے، فِیْ نہیں آتا۔

جَمِیْعِ: سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ مَرَاتِبِ الْحَقِّ میں اضافت استغراقی ہے۔

مَرَاتِب سے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ مَعَارِج بمعنی مَرَاتِب ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ بِالتَّحْقِیْقِ ☆ ظَرْفٌ لَغْوٌ مُتَعَلِّقٌ بِصَعِدُوْا کَمَا مَرَّ اَوْ

مُسْتَقَرٌّ خَبَرُ مُبْتَدَءٍ مَحْذُوْفٍ اَیْ هٰذَاالْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيْقِ اَیْ مُتَحَقِّقٌ

ترجمہ: ماتن کا قول: بِالتَّحْقِيْقِ ظرفِ لغو متعلق صَعِدُوْا کا ہے، جیسا کہ (بِالتَّصْدِيْقِ میں) گذرا یا ظرفِ مستقر ہو کر مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی هٰذَاالْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيْقِ یعنی یہ حکم تحقیقی ہے۔

تشریح: ظَرْفٌ لَغْوٌ مُتَعَلِّقٌ الخ: سے غرضِ شارح قولِ ماتن (بِالتَّحْقِيْقِ) کے متعلق ترکیبی احتمالات کو بیان کرنا ہے۔ قبل از بیانِ ترکیب ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: بِالتَّحْقِيْقِ جار مجرور ہیں، اور یہ ہمیشہ فعل یا شبہ فعل کے متعلق ہوتے ہیں، اگر ان کا متعلق (فعل یا شبہ فعل) عبارت میں مذکور ہو تو یہ (جار مجرور) ظرف لغو کہلاتے ہیں، اور اگر ان کا متعلق عبارت میں نہ ہو تو یہ ظرفِ مستقر کہلاتے ہیں۔

شارح کھتے ھیں کہ بِالتَّحْقِيْقِ کو ظرف لغو بھی بنا سکتے ہیں، اور ظرفِ مستقر بھی۔ ظرفِ لغو بنانے کی صورت میں بِالتَّحْقِيْقِ، صَعِدُوْا کے متعلق ہوگا۔ اور اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ صحابہ کرام دین حق کے آخری مرتبہ پر تحقیق کے ذریعے پہنچے۔

جبکہ ظرفِ مستقر بنانے کی صورت میں بِالتَّحْقِيْقِ کا متعلق مقدر ہوگا، اور یہ اپنے متعلقِ مقدر سے ملکر مبتدا محذوف کی خبر واقع ہوں گے، جس کی تقدیر هٰذَاالْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيْقِ ہوگی، اور اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ وہ دین حق کے آخری مرتبہ پر پہنچے اور یہ حکم (صعود) تحقیق کے ساتھ متلبس ہے۔

اَیْ مُتَحَقِّقٌ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾ آپ نے کہا کہ بِالتَّحْقِيْقِ کو ظرفِ مستقر بنانے کی صورت میں اس کا متعلق مُتَلَبِّسٌ ہے، جبکہ مُتَلَبِّسٌ، تَلَبُّسٌ سے ہے جس کا مطلب ہے کہ ایک شے کا دوسری شے کے قریب ہونا تو اس طرح معنیٰ یہ ہوگا کہ یہ پہنچنا تحقیق کے قریب ہے، تحقیقی نہیں ہے، حالانکہ ایسی بات نہیں۔

جواب: یہاں مُتَلَبِّسٌ بمعنیٰ مُتَحَقِّقٌ ہے، یعنی یہ حکم حق کے قریب نہیں، بلکہ یقینی

ہے۔

سوال: متعلق تو افعالِ عامہ میں سے ہوتا ہے اور وہ چار ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) کَوْنٌ (۲) ثُبُوْتٌ (۳) وُجُوْدٌ (۴) حُصُوْلٌ ان میں تَلَبُّسٌ نہیں ہے؟

جواب:: جنابِ من! افعالِ عامہ کی دو قسمیں ہیں۔ (1) مشہورہ (2) غیر مشہورہ۔

مذکورہ چار افعال مشہورہ ہیں، جبکہ غیرِ مشہورہ یہ ہیں لُصُوْقٌ، لُسُوْقٌ، تَلَبُّسٌ وغیرہ۔

﴿متن﴾ **وَبَعْدُ فَهٰذَا غَايَةُ تَهْذِيْبِ الْكَلَامِ فِيْ تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ وَتَقْرِيْبِ الْمُرَامِ مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الْإِفْهَامِ وَتَذْكِرَةً لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يَّتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِي الْاَفْهَامِ**

ترجمہ: اور حمد صلوٰۃ کے بعد پس یہ فن منطق اور علم کلام کی تحریر میں انتہائی مہذب کلام ہے، اور مقاصد یعنی عقائدِ اسلام کی تحقیق کو انتہائی قریب کرنے والی ہے، میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنایا اس شخص کے لیے جو بصیرت کا ارادہ کرے سمجھانے کے وقت، اور نصیحت بخش بنایا اس شخص کے لیے جو نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے سمجھداروں میں سے۔

تشریح: وَبَعْدُ غَايَةُ الخ: سے غرضِ ماتن اپنی کتاب کی خصوصیات کو بیان کرنا ہے کہ یہ کتاب فضول طوالت اور اختصار مخل سے پاک ہے، اور عقائدِ اسلام کو بیان کرنے والی ہے، بصیرت بخش اور نصیحت بخش ہے۔

﴿شرح﴾ **قَوْلُهٗ وَبَعْدُ☆ هُوَ مِنَ الظُّرُوْفِ الزَّمَانِيَّةِ وَلَهَا حَالَاتٌ ثَلَاثٌ لِاَنَّهَا اِمَّا اَنْ يُّذْكَرَ مَعَهَا الْمُضَافُ اِلَيْهِ اَوْ لَا وَعَلَى الثَّانِيْ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ نَسْيًا مَنْسِيًّا اَوْ مَنْوِيًّا فَعَلَى الْاَوَّلَيْنِ مُعْرَبَةٌ وَعَلَى الثَّالِثِ**

مَبْنِيَّةٌ عَلَى الضَّمِّ

ترجمہ: ماتن کا قول وَبَعْدُ یہ ظروفِ زمانیہ میں سے ہے، اور ظروف زمانیہ کی تین حالتیں ہیں، کیونکہ ان کے ساتھ یا تو مضاف الیہ مذکور ہوگا یا نہیں، دوسری صورت میں یا مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہوگا، یا مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا، پس پہلی دوصورتوں میں وہ معرب ہیں، اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہیں۔

تشریح: وَبَعْدُ هُوَ مِنَ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور لفظِ بَعْدُ کی نحوی تحقیق کرنا ہے۔

فائدہ: ظروف کی تین حالتیں ہیں۔(1) مضاف الیہ مذکور ہو (2) مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ ہی نیت میں ہو (3) مضاف الیہ نیت میں ہو۔ آخری دوصورتوں والے ظروف کو **غایات** کہا جاتا ہے۔ اور **غایات کہنے کی وجہ یہ ہے** کہ غایات غایۃ کی جمع ہے اور غایۃ کا معنیٰ انتہاء ہے، اور چونکہ کلام کی انتہاء مضاف اور مضاف الیہ میں سے مضاف الیہ پر ہوتی ہے، اور ان (مذکورہ آخری دوصورتوں) کا مضاف الیہ ہوتا ہی نہیں، لہٰذا کلام کی انتہاء ان پر ہی ہوجاتی ہے، اس لیے یہ غایات کہلاتے ہیں۔

هُوَ مِنَ الظُّرُوْفِ الخ سے شارح کہتے ہیں کہ بَعْدُ ظروف زمانیہ میں سے ہے، اور ظروف زمانیہ کی تین حالتیں ہیں، جیسا کہ ابھی بیان ہوئیں۔

تنبیہ: بعض نسخوں میں هُوَ مِنَ الظُّرُوْفِ الزَّمَانِيَةِ کی بجائے هُوَ مِنَ الْغَايَاتِ درج ہے، وہ غلط ہے، کیونکہ غایات کی دو حالتیں ہیں

(1) مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ ہی نیت میں ہو

(2) مضاف الیہ نیت میں ہو۔ لہٰذا دو حالت والوں کے لیے وَلَهَا حَالَاتٌ ثَلَاثٌ کیسے درست ہوسکتا ہے۔

لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ يُذْكَرَ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ظروف کی تین ہی حالتیں کیوں ہیں؟

جواب: ظروفِ زمانیہ دوحال سے خالی نہیں، کہ یا ان کا مضاف الیہ لفظوں میں مذکور ہوگا، یا نہیں، بصورتِ اول حالتِ اول۔ اور بصورتِ ثانی پھر دوحال سے خالی نہیں، کہ مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہوگا یا نیت میں ہوگا، بصورتِ اول حالتِ ثانی۔ اور بصورتِ ثانی حالتِ ثالث۔

فَعَلَى الْاَوَّلَيْنِ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ پہلی دوصورتوں (1: مضاف الیہ لفظوں میں ہو، 2: مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ نیت میں ہو) میں ظروف زمانیہ معرب ہوتے ہیں، اور تیسری صورت میں مبنی ہوتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَهٰذَا ☆ اَلْفَاءُ اِمَّا عَلٰى تَوَهُّمِ اَمَّا اَوْ عَلٰى تَقْدِيْرِ هَا فِيْ نَظْمِ الْكَلَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول فَهٰذَا فاء یا تو اَمَّا کے وہم کی بناء پر ہے، یا نظمِ کلام میں اَمَّا کی تقدیر کی بناء پر ہے۔

تشریح: اَلْفَاءُ اِمَّا عَلٰى الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن کے قول میں ف جزائیہ ہے، اور ف جزائیہ حرفِ شرط کے جواب میں آتی ہے جبکہ یہاں پر تو کوئی حرفِ شرط ہے ہی نہیں تو پھر، ف کیوں لائے؟

جواب: 1: یہاں پر ف کا آنا اَمَّا کے توہم کی بناء پر ہے، اور توہم کہتے ہیں غیر موجود کو موجود فرض کرنا، یہاں بھی حقیقۃً اَمَّا موجود نہیں ہے لیکن فرض کیا گیا ہے کہ وہ یہاں ہے، پس اس بناء پر ف کو لایا گیا ہے۔

جواب: 2: یہاں پر اَمَّا مقدر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اَلْمُقَدَّرُ كَالْمَلْفُوْظِ لہٰذا اَمَّا ملفوظ کی طرح یہاں اما مقدر کے جواب میں بھی ف آئے گی۔

فائدہ: شارح کے یہ دونوں جواب کمزور ہیں، اس لیے کہ اَمَّا وہمیہ والا قاعدہ کسی نحوی نے ذکر ہی نہیں کیا، اور دوسرا اَمَّا مقدرہ کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ اَمَّا مقدرہ وہاں ہوتا ہے جب اس کے بعد آنے والی ف کے بعد امر یا نہی کا صیغہ ہو، بہتر جواب یہ ہے

کہ یہ ف تفسیریہ ہے، جزائیہ ہے ہی نہیں۔

﴿شرح﴾ وَهٰذَا اِشَارَةٌ اِلَى الْمُرَتَّبِ الْحَاضِرِ فِى الذِّهْنِ مِنَ الْمَعَانِى الْمَخْصُوْصَةِ الْمُعَبَّرَةِ عَنْهَا بِالْاَلْفَاظِ الْمَخْصُوْصَةِ اَوْتِلْكَ الْاَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِى الْمَخْصُوْصَةِ

ترجمہ: اور لفظِ ھذا سے اشارہ ان معانی مخصوصہ کی طرف ہے، جو ماتن کے ذہن میں حاضر اور مرتب ہیں، جن کو الفاظِ مخصوصہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے، یا اشارہ ان الفاظ کی طرف ہے جو معانی مخصوصہ پر دال ہیں۔

تشریح: وَهٰذَا اِشَارَةٌ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، قبل از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: کلام کی دو قسمیں ہیں۔ (1) کلام لفظی (2) کلام نفسی۔

کلام لفظی: وہ کلام ہے جس کا انسان تلفظ کرتا ہے۔

کلام نفسی: وہ کلام ہے جو انسان کے ذہن میں ہوتا ہے۔ جیسے مُحَمَّدٌ خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ، اس کا تصور کلام نفسی ہے اور اس کا تلفظ کلام لفظی ہے۔

اعتراض: ھذا اسم اشارہ ہے اور اسم اشارہ کی وضع محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہوتی ہے، جبکہ یہاں پر ھذا کا مشارٌ الیہ کتاب ہے، جو کہ درست نہیں، کیونکہ کتاب میں سات احتمالات ہیں،

(1) الفاظ (2) معانی (3) نقوش (4) الفاظ ومعانی (5) الفاظ ونقوش (6) معانی ونقوش (7) الفاظ ومعانی ونقوش۔

ان سات احتمالات میں سے ہر ایک احتمال کا مشارٌ الیہ بننا باطل ہے، اس لیے کہ اگر الفاظ کو مشارٌ الیہ بنایا جائے تو صحیح نہیں، اس لیے کہ الفاظ محسوس مبصر نہیں، کیونکہ خارج میں ان کا وجود ہی نہیں، بلکہ یہ تو بولنے سے ہی ختم ہو جاتے ہیں، اسی طرح اگر معانی کو بنایا جائے تو بھی صحیح نہیں، کیونکہ معانی بھی امورِ عقلیہ میں سے ہیں، اور امورِ عقلیہ محسوس مبصر نہیں ہوتے، اور اگر نقوش مشارٌ الیہ کو بنایا جائے، تو پھر بھی درست نہیں،

کیونکہ نقوش غیر کلام ہے، یعنی نہ کلامِ لفظی ہے اور نہ ہی کلام نفسی ہے، اور اسے مشارٌ الیہ بنانے کی صورت میں قول ماتن غَایَةُ تَهْذِیْبِ الْکَلَامِ یعنی کلام کا حمل غیر کلام یعنی نقوش پر ہوگا جو کہ درست نہیں۔ جب یہ تین احتمال باطل ہوگئے تو آخری چار احتمالات بھی باطل ہو جائینگے، کیونکہ آخری چار احتمالات ان تین (الفاظ، معانی، نقوش) کا مجموعہ ہیں، جب مذکورہ تین احتمالات فرداً فرداً باطل ہیں، تو اجتماعی طور پر بھی باطل ہوں گے، کیونکہ جزء کے بطلان سے کل کا بطلان ہو جاتا ہے۔

جواب: ھٰذا کا مشارٌ الیہ الفاظ اور معانی ان دونوں کو بنا سکتے ہیں، رہی آپ کی بات کہ یہ دونوں (الفاظ، معانی) امورِ عقلیہ میں سے ہیں، محسوس مبصر نہیں، تو جواباً عرض یہ ہے کہ کبھی کبھی غیر محسوس مبصر کو محسوس مبصر کے درجہ میں رکھ کر اس کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ذٰلِکُمُ اللّٰہُ رَبُّکُمْ

﴿شرح﴾ سَوَاءٌ کَانَ وَضْعُ الدِّیْبَاجَةِ قَبْلَ التَّصْنِیْفِ اَوْ بَعْدَہٗ اِذْ لَا وُجُوْدَ لِلْاَلْفَاظِ الْمُرَتَّبَةِ وَلَا لِلْمَعَانِیْ اَیْضًا فِی الْخَارِجِ

ترجمہ: خواہ دیباچہ کی وضع تصنیف سے پہلے ہو یا تصنیف کے بعد، کیونکہ الفاظِ مرتبہ اور معانی کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔

تشریح: سَوَاءٌ کَانَ وَضْعُ الخ: سے علامہ عبداللہ یزدی بعض ان شارحین کا رد کر رہے ہیں کہ جنہوں نے کہا کہ اگر خطبہ کو خطبہ ابتدائیہ (جو کتاب لکھنے سے پہلے لکھا گیا ہو) بنایا جائے تو ھٰذا کا مشارٌ الیہ حاضر فی الذہن ہے اور اگر خطبہ الحاقیہ (جو کتاب لکھنے کے بعد شروع میں لگا دیا گیا ہو) بنایا جائے تو پھر ھٰذا کا مشارٌ الیہ حاضر فی الخارج (پوری کتاب) ہے۔

علامہ یزدی کہتے ہیں کہ خطبہ ابتدائیہ ہو یا خطبہ الحاقیہ، بہر صورت ھذا کا مشارٌ الیہ ذہنی ہوگا خارجی نہیں ہو سکتا، اور ذہنی مشارٌ الیہ الفاظ ہیں اور معانی ہیں، ان کا وجود خارج میں نہیں، معنی کا وجودِ خارجی نہ ہونا تو بدیہی ہے کیونکہ معانی امورِ عقلیہ میں سے ہیں، جو کہ خارج میں نہیں پائے جاتے، اسی طرح الفاظ مرتبہ بھی خارج میں نہیں پائے

جاتے، کیونکہ الفاظ قارّ الذات کے قبیل سے نہیں، بلکہ یہ تو بولنے سے ختم ہوجاتے ہیں، خارج میں جمع نہیں ہوتے۔

﴿شرح﴾ فَاِنْ كَانَتِ الْاِشَارَةُ اِلَى الْاَلْفَاظِ فَالْمُرَادُ بِالْكَلَامِ الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ وَاِنْ كَانَتْ اِلَى الْمَعَانِيْ فَالْمُرَادُ بِهِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الَّذِيْ يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ

ترجمہ: پس اگر ھذا سے الفاظ کی طرف اشارہ ہو تو کلام سے مراد کلامِ لفظی ہوگا، اور اگر اشارہ معانی کی طرف ہو تو کلام سے مراد کلامِ نفسی ہوگا، جس پر کلامِ لفظی دلالت کرتا ہے۔

تشریح: فَاِنْ كَانَتِ الْاِشَارَةُ الخ سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن کی عبارت غَایَةُ تَهْذِیْبِ الْكَلَامِ میں لفظِ الکلام سے کلامِ لفظی مراد ہے یا کلامِ نفسی؟ کیونکہ اگر کلامِ لفظی مراد ہو تو اس صورت میں ھذا سے اشارہ معانی مخصوصہ کی طرف کرنا درست نہیں، ورنہ معانی مخصوصہ کا کلامِ لفظی ہونا لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں ہے، اور اگر کلامِ نفسی مراد لیں تو پھر ھذا کا اشارہ الفاظ مرتبہ کی طرف کرنا درست نہیں ورنہ الفاظِ مرتبہ فی الذہن کا کلامِ نفسی ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

جواب: اگر ھذا کا مشار الیہ معانی ہوں تو پھر کلام سے مراد کلامِ نفسی ہوگا اور اگر ھذا کا مشار الیہ الفاظِ مرتبہ ہوں تو پھر کلام سے مراد کلامِ لفظی ہوگا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ غَایَةُ تَهْذِیْبِ الْكَلَامِ ☆ حَمْلُهُ عَلٰی هٰذَا اِمَّا بِنَاءً عَلَى الْمُبَالَغَةِ نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ اَوْ بِنَاءً عَلٰی اَنَّ التَّقْدِيْرَ هٰذَا الْكَلَامُ مُهَذَّبٌ غَايَةَ التَّهْذِيْبِ فَحُذِفَ الْخَبَرُ وَاُقِيْمَ الْمَفْعُوْلُ الْمُطْلَقُ مَقَامَهٗ وَاُعْرِبَ بِاِعْرَابِهٖ عَلٰی طَرِيْقِ مَجَازِ الْحَذْفِ

ترجمہ: ماتن کا قول هٰذَا الْكَلَامُ مُهَذَّبٌ غَايَةَ التَّهْذِيْبِ اس کا حمل

ھٰـذَا پر مبالغہ کی بناء پر ہے، زَیْـدٌ عَـدْلٌ یا اس بناء پر کہ تقدیر عبارت ھٰذَاالْکَلَامُ مُھَذَّبٌ غَایَۃَ التَّھْذِیْبِ ہے، پھر خبر کو حذف کیا گیا اور مفعول مطلق کو اس کے قائم مقام کیا گیا، اور مجازِ حذف کے طور پر خبر کا اعراب مفعولِ مطلق کو دیا گیا۔

تشریح: حَـمْلُـہٗ عَـلٰـی الخ سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کے دو جواب دینا ہیں۔

اعتراض: تَھْـذِیْـب مصدر ہے اور مصدر وصفِ محض ہوتا ہے، وصفِ محض کا حمل مبتداء پر درست نہیں ہوتا، لہٰذا تہذیب کا حمل ھٰذَا پر درست نہیں۔

جواب: 1: یہ حمل بطورِ مبالغہ ہے، اور وصف کا حمل ذات پر بطورِ مبالغہ درست ہے۔ جیسے زَیْدٌ عَدْلٌ مطلب یہ ہوگا کہ یہ کلام عینِ صفائی ہے۔

قبل از جوابِ ثانی ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: عامل کو حذف کر کے معمول کو اس کے قائم مقام بنالینا **مجاز فی الحذف** کہلاتا ہے

جواب: 2: یہاں تہذیب کا حمل ھٰذَا پر مجاز بالحذف کے قبیل سے ہے، یعنی اصل میں عبارت ھٰذَا الْکَلَامُ مُھَذَّبٌ غَایَۃَالتَّھْذِیْبِ ہے، تو اس میں مُھَذَّبٌ جو کہ خبر ہے، اسے حذف کر دیا اور غَـایَۃَ التَّھْذِیْـب جو کہ اس (مُھَذَّب) کا معمول اور مفعول مطلق ہے، اسے مُھَذَّب کے قائم مقام رکھ کر اِس کا اعراب غَـایَۃَ التَّھْـذِیْب کو دے دیا، پس ھٰذَاالْـکَلَامَ غَایَۃُ التَّھْذِیْبِ ہوگیا، پھر التَّھْـذِیْبِ کے الف ولام کو حذف کر کے اس کے عوض آخر میں تہذیب کے مضاف الیہ الْـکَلَام کو صراحۃً ذکر کر دیا، تو عبارت ھٰـذَا الْـکَلَامَ غَـایَۃُ تَھْذِیْبِ الْکَلَامِ ہوگئی، اب ھٰذَاالْکَلَامَ میں الْکَلَامَ کی ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا، پس ھٰذَاغَایَۃُ تَھْذِیْبِ الْکَلَامِ ہوگیا۔

﴿شرح﴾ قَـوْلُہٗ فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَالْکَلَامِ☆ لَمْ یَقُلْ فِیْ بَیَانِھِمَا لِـمَـا فِیْ لَـفْظِ التَّحْرِیْرِ مِنَ الْاِشَارَۃِ اِلٰی اَنَّ ھٰذَا الْبَیَانَ خَالٍ عَنِ

الْحَشْوِ وَالزَّوَائِدِ وَالْمَنْطِقُ اٰلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْفِكْرِ وَالْكَلَامُ هُوَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْ اَحْوَالِ الْمَبْدَءِ وَالْمَعَادِ عَلٰى نَهْجِ قَانُوْنِ الْاِسْلَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول فِيْ تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ ماتن نے فِيْ بَيَانِهِمَا نہیں کہا کیونکہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بیان حشو وزوائد سے خالی ہے اور منطق ایسا قانونی آلہ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے، اور علمِ کلام وہ علم ہے جو مبدأ (ذات وصفاتِ باری تعالیٰ) اور معاد (بعث بعد الموت) کے متعلق بحث کرنے والا ہو، اسلام کے قانون کے مطابق۔

تشریح: لَمْ يَقُلْ فِيْ بَيَانِهِمَا الخ: سے غرضِ شارح کی ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے اپنے قول فِيْ تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ میں لفظِ تَحْرِيْر کی بجائے لفظِ بَيَان کو استعمال کر کے فِيْ بَيَانِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ کیوں نہیں کہا؟

جواب: تحریر کا معنی ہے اَلتَّحْرِيْرُ بَيَانٌ خَالٍ عَنِ الْحَشْوِ وَ الزَّوَائِدِ جبکہ بیان عام ہے خواہ حشو وزوائد سے خالی ہو یا نہ ہو، پس ماتن نے لفظِ تحریر سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ میری کتاب حشو وزوائد سے خالی ہے۔

فائدہ: **حشو**: وہ زیادتی جو متعین ہو۔ **زوائد**: وہ زیادتی جو غیر متعین ہو۔

سوال: فی ظرفیہ اس اسم پر داخل ہوتا ہے جو ظرفِ زماں یا مکاں بننے کی صلاحیت رکھے، جبکہ لفظِ تَحْرِيْر تو یہ صلاحیت نہیں رکھتا، تو اس پر فی ظرفیہ کو کیوں داخل کیا گیا؟

جواب: ماتن کی اس کتاب کی بنسبت تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ عام ہے، اور عام کو شمولیت میں ظرف کیساتھ مشابہت حاصل ہے، کیونکہ عام جس طرح خاص کو شامل ہوتا ہے، اسی طرح ظرف مظروف کو شامل ہوتا ہے، پس اس مشابہت کی بناء لفظِ فِيْ کو

لفظِ تَحرِیر پر داخل کردیا۔

وَالْمَنْطِقُ اٰلَةٌ قَانُوْنِیَّةٌ الخ: سے غرضِ شارح منطق کی اصطلاحی تعریف کرنا ہے، کہ علم منطق وہ قانونی آلہ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

فائدہ: تعریفِ علمِ منطق میں الۃ جنس ہے، جو ہر قسم کے آلات کو شامل ہے۔

قَانُوْنِیَّةٌ: پہلی فصل ہے جس نے آلاتِ صنعت وحرفت (ہتھوڑا، کسی وغیرہ) کو تعریف منطق سے خارج کردیا۔

فِی الْفِکْرِ: دوسری فصل ہے اس سے وہ علوم نکل گئے جو خطاء فی التلفظ سے بچاتے ہیں، مثلاً صرف ونحو وغیرہ۔

وَالْکَلَامُ هُوَالْعِلْمُ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماقبل میں کلام کی دوقسمیں بیان ہوئیں ہیں (۱) کلامِ لفظی (۲) کلامِ نفسی، یہاں پر کلام سے مراد کونسا کلام ہے، کلامِ لفظی یا کلامِ نفسی؟

جواب: یہاں پر کلام سے مراد علمِ کلام ہے، اور علم کلام وہ علم ہے جس میں کتاب وسنت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا اور آخرت، قیامت کے متعلق بحث کی جائے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَتَقْرِیْبِ الْمَرَامِ☆ بِالْجَرِّ عَطْفٌ عَلَی التَّهْذِیْبِ اَیْ هٰذَا غَایَةُ تَقْرِیْبِ الْمَقْصَدِ اِلَی الطَّبَائِعِ وَالْاَفْهَامِ وَالْحَمْلُ عَلٰی طَرِیْقِ الْمُبَالَغَةِ اَوِالتَّقْدِیْرِ هٰذَامُقَرِّبٌ غَایَةَ التَّقْرِیْبِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَتَقْرِیْبِ الْمَرَامِ: جر کیساتھ، اس کا عطف تہذیب پر ہے، یعنی یہ کتاب مقصود کو انسانی طبیعتوں اور سمجھوں کے انتہائی قریب کرنے والی ہے، اور مصدر کا حمل مبالغہ کے طور پر ہے، یا تقدیری عبارت هٰذَامُقَرِّبٌ غَایَةَ التَّقْرِیْبِ کی بناء پر ہے۔

تشریح: بِالْجَرِّ عَطْفٌ الخ: سے غرضِ شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وہم شاید تَقْرِیْبِ کا عطف غَایَةُ پر ہے، اور اسی بناء پر تَقْرِیْب مرفوع ہوگا، لہٰذا

شارح نے بِالْجَرِّ الخ کہہ کر اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ تَقْرِیْبِ کا عطف تَهْذِیْبِ پر ہے جو کہ مضاف الیہ ہے، اور اس بنا پر یہ مجرور ہے۔ اَیْ غَایَةُ تَقْرِیْب الخ سے شارح نے یہ بتاتا ہے کہ عطف سے اصلاً عبارت یوں ہوگی کہ غَایَةُ تَقْرِیْبِ الْمَقْصَدِ

اَلْمَقْصَدِ: سے شارح نے ماتن کے قول اَلْمُرَامِ کا معنی بتا دیا کہ اس کا معنی مقصد ہے۔

اِلَی الطَّبَائِعِ وَالْاَفْهَامِ سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ تَقْرِیْبِ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، جن میں سے پہلا مفعول بغیر واسطہ کے ہوتا ہے اور دوسرا اِلیٰ کے واسطہ کے ساتھ ہوتا ہے، یہاں پر تقریب کا مفعولِ اوّل مرام بمعنیٰ مقصد ہے، اور مفعول ثانی اِلَی الطَّبَائِعِ وَالْاَفْهَامِ ہے

فائدہ: تَقْرِیْبِ الْمَقْصَدِ الخ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے، فاعل یہاں محذوف ہے، اصل میں تَقْرِیْبِ الْمُتَكَلِّمِ الْمُرَامَ اِلَی الطَّبَائِعِ وَالْاَفْهَامِ ہے (متکلم کا مقصود کو طبیعتوں اور سمجھوں کے قریب کرنا)

وَالْحَمْلُ عَلَی الخ: سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: تقریب کا عطف تہذیب پر درست نہیں، کیونکہ اس طرح تو وصفِ محض کا عطف ذات (هٰذَا) پر لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

جواب:1: یہاں پر وصفِ محض کا حمل ذات پر بطورِ مبالغہ ہے، اور وصف کا بطورِ مبالغہ حمل درست ہوتا ہے، جیسے زید عدل۔

جواب:2: یہاں پر وصفِ محض کا حمل ذات پر نہیں، بلکہ ذات مع الوصف کا حمل ذات پر ہے، اور یہ درست ہے، یعنی اصلاً عبارت یوں ہے کہ هٰذَا مُقَرِّبٌ غَايَةَ التَّقْرِیْب پھر خبر (مُقَرِّبٌ) کو حذف کر کے مفعولِ مطلق کو اس کے قائم مقام بنا دیا، اور خبر والا اعراب مفعولِ مطلق کو دے دیا، اور عبارت هٰذَا غَايَةُ التَّقْرِيْبِ ہوگئی، التَّقْرِیْب کے الف لام کو حذف کر کے آخر میں مضاف الیہ لائے تو عبارت هٰذَا غَايَةُ تَقْرِيْبِ الْمُرَامِ بن گئی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ☆ بَيَانٌ لِلْمُرَامِ وَالْإِضَافَةُ فِيْ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ بَيَانِيَّةٌ إِنْ كَانَ الْإِسْلَامُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِ الْاِعْتِقَادَاتِ وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مَجْمُوْعِ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ وَالتَّصْدِيْقِ بِالْجَنَانِ وَالْعَمَلِ بِالْاَرْكَانِ اَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مُجَرَّدِ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ فَالْإِضَافَةُ لَامِيَّةٌ

ترجمہ: ماتن کا قول مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ یہ مرام کا بیان ہے، اور عقائدِ اسلام میں اضافت بیانیہ ہے اگر اسلام نفسِ اعتقادات کا نام ہو، اور اگر اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہو، یا فقط اقرار باللسان کا نام ہو تو پھر اضافتِ لامیہ ہوگی۔

تشریح: بَيَانٌ لِلْمُرَامِ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: قول ماتن مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ کا متعلق کونسا ہے؟

جواب: یہ مِنْ بیانیہ ہے، اور مِنْ بیانیہ کی ترکیب یوں ہوتی ہے، کہ اگر اس کا ماقبل معرفہ ہو، تو یہ ظرفِ مستقر ہو کر حال واقع ہوتا ہے، اور ماقبل جو کہ معرفہ ہے وہ ذوالحال واقع ہوتا ہے، اور اگر ماقبل نکرہ ہو تو یہ ظرفِ مستقر ہو کر صفت واقع ہوتا ہے، اور ماقبل جو کہ نکرہ ہے وہ موصوف بنتا ہے۔

یہاں پر چونکہ ماقبل الْمُرَام ہے جو کہ معرفہ ہے لہٰذا الْمُرَام ذوالحال ہوگا اور مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ ظرفِ مستقر ہو کر حال واقع ہوگا۔

سوال: مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ کو قولِ ماتن تَقْرِيْب کے متعلق کر لیتے تو کیا خرابی لازم آتی؟

جواب: اگر مِنْ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ کو تَقْرِيْب کے متعلق کرتے تو پھر لفظاً اور معنیً دونوں طرح سے خرابی لازم آتی، لفظاً خرابی یوں لازم آتی کہ کلام عرب میں تَقْرِيْب کا صلہ اِلٰی آیا کرتا ہے مِنْ نہیں آتا، اور معنیً خرابی یوں لازم آتی، کہ پھر معنیٰ یوں بنتا کہ یہ کتاب مقصود کو طبیعتوں اور سمجھوں کے انتہائی قریب کرنے والی ہے عقائدِ

اسلام کی تقریر سے، اس سے یہ لگتا کہ کہ تقریر عقائدِ اسلام مقصود نہیں بلکہ کچھ اور ہے حالانکہ مقصود تقریر عقائدِ اسلام ہی ہے۔

وَالْاِضَافَةُ فِیْ عَقَائِد الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قول ماتن مِنْ تَقْرِیْرِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ میں عقائد، عَقِیْدَۃٌ کی جمع ہے، اور یہ مضاف لفظِ اسلام کی طرف ہے، اور اسلام بھی تو عقیدہ ہی ہوتا ہے، پس یہ اِضَافَۃُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ ہے جو کہ باطل ہے، کیونکہ مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی جارہی ہے، لہٰذا عقائد کی اضافت اسلام کی طرف درست نہیں۔ قبل از جواب 2 اہم فائدے ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: 1: ابتداءً اضافت کی دو قسمیں ہیں، (1) اضافتِ لفظیہ (2) اضافت معنویہ

اضافت لفظیہ: جس میں صیغہ صفت معمول کی طرف مضاف ہو، جیسے ضَارِبُ زَیْدٍ

اضافتِ معنویہ: جس میں صیغہ صفت معمول کی طرف مضاف نہ ہو، جیسے عقائد الاسلام

پھر اس کی تین قسمیں ہیں:

(1) اضافتِ بیانیہ (منیہ) (2) اضافتِ فوی (ظرفیہ) (3) اضافتِ لامیہ

تعریفات:

اضافت بیانیہ: وہ اضافت ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کا عین اور مضاف کی جنس ہو، جیسے خَاتَمُ فِضَّۃٍ، یہاں پر خاتم اور فضہ سے مراد انگوٹھی ہے۔

نوٹ: یہاں پر مضاف الیہ مضاف کی جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کہ مضاف الیہ مضاف پر بھی صادق آئے اور غیرِ مضاف پر بھی صادق آئے، جیسے خاتم فضۃ میں فضۃ خاتم پر بھی صادق آتی ہے، اور کسی اور زیور پر بھی صادق آتی ہے، اسی طرح خاتم فضۃ پر بھی صادق آتی ہے اور غیرِ فضۃ یعنی سونے وغیرہ پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ

انگوٹھی چاندی کی بھی ہوتی ہے اور سونے کی بھی ہوتی ہے۔

اضافت فوی: وہ اضافت جس میں مضاف الیہ مضاف کے لیے ظرف بن جائے خواہ ظرفِ زماں ہو یا ظرفِ مکاں جیسے صَلوٰۃُ اللَّیْلِ۔

اضافت لامیہ: وہ اضافت ہے کہ جس میں مضاف الیہ مضاف کے لیے نہ ظرف ہو اور نہ ہی عین ہو جیسے غُلَامُ زَیْدٍ۔

فائدہ: 2: اسلام کے معنی میں تین مذہب ہیں۔

(1) مذہبِ محققین اہل سنت (2) مذہبِ معتزلہ (3) مذہبِ کرامیہ

(1): مذہبِ محققین اہل سنت یہ کہ اسلام فقط اعتقادات یعنی تصدیق بالجنان کا نام ہے۔

(2): مذہبِ معتزلہ یہ ہے کہ اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالجنان، اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے۔

(3) مذہبِ کرامیہ یہ ہے کہ اسلام فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔

جواب: اگر اسلام فقط عقیدہ کا نام ہو تو پھر عقائدِ اسلام میں اضافت بیانیہ ہوگی، اور اس صورت میں عقائد اور اسلام میں کوئی مغایرت نہیں ہوگی، کیونکہ عقیدہ تصدیقِ قلبی کو کہتے ہیں اور اسلام بھی تصدیقِ قلبی کو کہتے ہیں، اور اگر اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان، ان تینوں کے مجموعے کا نام ہو یا فقط اقرار باللسان کا نام ہو، تو پھر عقائد کی اضافت اسلام کی طرف اضافت لامیہ ہوگی اور مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت بھی ہوگی، اسی طرح جب اسلام تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہو تو پھر عقیدہ جزء ہوگا اسلام کی اور یہ جزء کی اضافت کل کی طرف ہوگی اور کل اور جزء میں مغایرت ہوتی ہے، ایسے ہی اگر اسلام فقط اقرار باللسان کا نام ہو، تو پھر عقیدہ مدلول ہوگا اور اسلام دال تو پھر یہ مدلول کی اضافت دال کی طرف ہوگی، جبکہ مدلول اور دال میں مغایرت ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ جَعَلْتُہٗ تَبْصِرَۃً ☆ اَیْ مُبَصِّرًا وَیَحْتَمِلُ التَّجَوُّزَ فِی

الْاِسْنَادِ وَكَذَا قَوْلُهُ تَذْكِرَةً

ترجمہ: ماتن کا قول جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً یعنی مُبْصِرًا اور یہ مجاز فی الاسناد کا احتمال بھی رکھتا ہے، اور اسی طرح ماتن کا قول تَذْكِرَة ہے۔

تشریح: اَیْ مُبْصِرًا: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:: قولِ ماتن جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً میں جَعَلْتُ افعالِ قلوب میں سے ہے، اس کے دو مفعولوں میں سے ایک مفعول ہ ضمیر ہے اور دوسرا مفعول تَبْصِرَةً ہے، جو کہ مصدر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جَعَلَ کے دو مفعولوں کی باہمی حیثیت مبتداء اور خبر کی سی ہوتی ہے، یعنی خبر کی طرح جَعَلَ کے مفعول ثانی کا حمل بھی مفعول اول پر ہوتا ہے جبکہ جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً میں مفعول ثانی تَبْصِرَةً مصدر ہے جو کہ وصفِ محض ہوتا ہے، اور یہاں مفعولِ اول (ہ ضمیر) کا مرجع کتاب ہے اور وہ ذات ہے، جبکہ وصفِ محض کا حمل ذات پر نہیں ہوسکتا۔

نوٹ: شارح نے مذکورہ اعتراض کے دو جوابات دیئے ہیں، پہلا جواب اَیْ مُبْصِرًا سے اور دوسرا جواب وَيَحْتَمِلُ التَّجَوُّزَ الخ سے ہے۔

جواب: 1: تَبْصِرَةً مصدر ہے، اور مصدر مبنی للفاعل ہوتا ہے، یا مبنی للمفعول، یہاں یہ مصدر مبنی للفاعل یعنی تَبْصِرَةً بمعنی مُبْصِرًا ہے، لہٰذا حمل درست ہے، جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ میں درست ہے۔

جواب: 2: یہاں پر مصدر کا حمل ذات پر مجازِ عقلی کے طور پر ہے، اور مجاز عقلی کہتے ہیں کسی چیز کی نسبت جس چیز کی طرف کرنا ہو اس چیز کے علاوہ کسی دوسری چیز کی طرف کر دینا یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے، یعنی کتاب کی طرف نسبت مُبْصِرًا کی کرنی تھی لیکن تَبْصِرَة کی کر دی، اور چونکہ مجازِ عقلی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے، اس لیے معنی ہوگا کہ یہ کتاب بصیرت بانٹتے بانٹتے عین بصیرت بن گئی۔

فائدہ: **جَعَلَ** کی دو قسمیں ہیں (1) جَعَلَ بمعنی خَلَقَ یہ متعدی بیک مفعول ہے، جیسے جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ (2) جَعَلَ بمعنی صَيَّرَ یہ متعدی بدو مفعول ہے، جیسے

جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا۔

وَكَذَا قَوْلُهُ تَذْكِرَةً سے شارح کہتے ہیں کہ قولِ ماتن تَذْكِرَةً میں وہی اعتراض وجوابات ہیں جو تَبْصِرَةً پر ہوئے ہیں، یعنی اعتراض یہ ہوگا کہ تَذْكِرَة کا عطف تَبْصِرَةً پر ہے، اور معطوف علیہ اور معطوف کا حکم میں ایک ہوتا ہے، لہٰذا تَبْصِرَة کی طرح تَذْكِرَة بھی جَعَلْتُ کا دوسرا مفعول ہے، اور یہ تَذْكِرَة مصدر ہے، اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

جواب وہی ہونگے جو ماقبل میں مذکور ہوئے، یعنی پہلا جواب یہ ہوگا کہ یہ مصدر مبنی للفاعل ہے تَذْكِرَة بمعنی مُذَكِّرًا ہے، اور دوسرا جواب یہ ہوگا کہ یہاں مصدر کا حمل ذات پر مجازِ عقلی کے طور پر ہے، یعنی کتاب کی طرف نسبت مُذَكِّرًا کی کرنی تھی لیکن برائے مبالغہ تَذْكِرَة کی کردی، معنیٰ یہ ہوگا کہ یہ کتاب نصیحت دیتے دیتے عین نصیحت بن گئی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ لَدَى الْإِفْهَامِ☆ بِالْكَسْرِ اَىْ تَفْهِيمِ الْغَيْرِ اِيَّاهُ اَوْ تَفْهِيمِهِ لِلْغَيْرِ وَالْاَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ وَالثَّانِىْ لِلْمُعَلِّمِ

ترجمہ: ماتن کا قول لَدَى الْإِفْهَامِ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے، یعنی غیر کے اس کو سمجھانے کے وقت، یا اس کے غیر کو سمجھانے کے وقت۔

تشریح: بِالْكَسْرِ: سے غرضِ شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے، وہم یہ تھا کہ آگے متن میں مِنْ ذَوِى الْاَفْهَامِ ہے شاید یہ بھی اَفْهَامٌ ہو، شارح نے کہا کہ یہ لفظ اَفْهَامٌ نہیں بلکہ اِفْهَامٌ بابِ افعال کا مصدر ہے۔

اَىْ تَفْهِيمُ الْغَيْرِ اِيَّاهُ الخ: سے شارح کی متعدد اغراض ہیں، جنہیں تفصیلاً ملاحظہ فرمائیں۔

(1) اِفْهَام کی تفسیر تَفْهِيم سے کر کے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کردیا کہ دونوں کا معنیٰ ایک ہے۔

(2) اِيَّاهُ نکال کر شارح نے بتادیا کہ قولِ ماتن الْإِفْهَامِ پر الف ولام عوض مضاف الیہ

ہے۔ اصلاً ذی اِفْہَامِہٖ ہے، اب اس اِفْہَامِہٖ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں، کہ یا ضمیرِ مفعول ہے یا ضمیرِ فاعل ہے۔

(3) اَلْغَیْرُ نکال کر بتایا کہ اگر یہ ضمیرِ مفعول بہ ہوگی تو غَیْرِ، تَفْہِیْمِ کا فاعل ہوگا اور اس سے مراد معلّم اور ضمیر مفعول (ہٖ) سے مراد متعلّم ہوگا۔ تو عبارت ہوگی تَفْہِیْمِ الْغَیْرِ اِیَّاہُ۔ یعنی جس وقت غیر اس کو سمجھائے۔ اور اگر یہ (ہٖ) ضمیر فاعل ہوگی تو غَیْرِ مفعول ہوگا اور اس سے مراد متعلّم اور ضمیر سے مراد معلّم ہوگا تو عبارت ہوگی تَفْہِیْمِہٖ لِلْغَیْرِ، یعنی جس وقت یہ غیر کو سمجھائے۔

وَالْاَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ: سے شارح کہتے ہیں کہ اگر آپ احتمالِ اوّل مراد لیں، یعنی غَیْر سے معلّم اور ضمیر سے متعلّم مراد لیں، تو یہ کتاب بصیرت بخش متعلّم کے لیے ہوگی، یعنی مَنْ حَاوَلَ میں مَنْ سے مراد متعلّم ہوگا معنیٰ یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنایا اس شخص (متعلم) کے لیے جو بصیرت کا ارادہ کرے جس وقت غیر (معلّم) اُس کو سمجھائے۔

وَالثَّانِیْ لِلْمُعَلِّمِ: سے شارح کہتے ہیں کہ اگر آپ دوسرا احتمال مراد لیں، یعنی ضمیر سے معلم اور غَیْر سے متعلم مراد لیں، تو یہ کتاب معلّم کے لیے بصیرت بخش ہوگی، اور معنیٰ یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنایا اس شخص (معلّم) کے لیے جو بصیرت کا ارادہ کرے جس وقت وہ غیر کو سمجھائے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ مِنْ ذَوِی الْاَفْہَامِ ☆ بِفَتْحِ الْھَمْزَۃِ جَمْعُ فَہْمٍ وَالظَّرْفُ اِمَّا فِیْ مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ فَاعِلِ یَتَذَکَّرُ اَوْ مُتَعَلِّقٌ بِیَتَذَکَّرُ بِتَضْمِیْنِ مَعْنَی الْاَخْذِ اَوِ التَّعَلُّمِ اَیْ یَتَذَکَّرُ اٰخِذًا اَوْ مُتَعَلِّمًا مِنْ ذَوِی الْاَفْہَامِ فَھٰذَا اَیْضًا یَحْتَمِلُ الْوَجْھَیْنِ

ترجمہ: ماتن کا قول: مِنْ ذَوِی الْاَفْہَامِ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ فہم کی جمع ہے اور ظرف (مِنْ ذَوِی الْاَفْہَامِ) یَتَذَکَّرُ کے فاعل سے حال کی جگہ میں ہے یا یَتَذَکَّرُ کے متعلق ہے اخذ یا تعلّم کے معنی کی تضمین کے ساتھ، یعنی وہ

نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے درانحالیکہ وہ لینے والا ہو یا سیکھنے والا ہو سمجھ داروں سے، پس یہ بھی احتمال رکھتا ہے دو وجہوں کا۔

تشریح: بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ سے غرضِ شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے وہم یہ تھا کہ ماقبل میں لفظِ اِفہام گذرا ہے شاید یہ بھی اِفہام ہو۔ شارح نے بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ سے اس کا ازالہ کر دیا۔ کہ یہ اِفہام نہیں بلکہ اَفْهَام ہے، جو کہ فَهْمٌ کی جمع ہے۔

وَالظَّرْفُ اِمَّا فِيْ مَوْضِعِ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ مِنْ ذَوِی الْاَفْهَامِ یہ جار مجرور ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ جار مجرور ہمیشہ فعل یا شبہ فعل کے متعلق بنتے ہیں یہاں پر اس جار مجرور کے متعلق ہونے میں دو احتمال ہیں۔

﴿1﴾ یہ جار مجرور ملکر ظرف مستقر بنیں گے کَائِنًا کے جو یَتَذَكَّرُ کی ضمیرِ هُوَ سے حال واقع ہوگا۔ اس صورت میں مَنْ سے مراد استاذ اور ذَوِی الْاَفْهَامِ سے مراد اساتذہ ہوں گے۔ معنیٰ یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو نصیحت بخش بنایا اُس استاذ کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت کرنے کا درانحالیکہ وہ نصیحت حاصل کرنے والا (استاذ) سمجھدار اساتذہ میں سے ہو۔

﴿2﴾ یہ جار مجرور ظرفِ لغو بنیں گے یَتَذَكَّرُ کے، اِس صورت میں مَنْ سے مراد متعلم اور ذَوِی الْاَفْهَامِ سے مراد اساتذہ ہوں گے، اور معنیٰ یہ ہوگا میں نے اس کتاب کو نصیحت بخش بنایا اس متعلم کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت حاصل کرنے کا سمجھدار اساتذہ سے۔

بِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْاَخْذِ اَوِ التَّعَلُّمِ الخ: غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ یہ جار مجرور یَتَذَكَّرُ کے متعلق ہو سکتے ہیں، جبکہ یَتَذَكَّرُ کا صلہ مِنْ تو آتا نہیں، کیونکہ یہ فعلِ لازم ہے، اسے صلہ کی ضرورت نہیں، تو یہاں ایسا کیوں ہے؟

نوٹ: جس حرفِ جر کے واسطہ سے فعل اپنے مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے

اس حرف جر کو صلہ کہتے ہیں۔

قبل از جواب ایک تمہید: فن بلاغت میں تضمین ایک اصطلاح ہے، جس کا لغوی معنیٰ کسی چیز کو بغل میں پکڑنا یا لینا، اور اصطلاحاً ایک فعل کے ضمن (پیٹ) میں دوسرے فعل کے معنیٰ کو داخل کر کے فعلِ اول کے بعد فعلِ ثانی کے صلہ کو ذکر کرنے کو تضمین کہتے ہیں۔ پھر جہاں تضمین ہو وہاں ترجمہ کرتے ہوئے متضمَّن کو حال بنا کر لاتے ہیں، مثلاً یَتَذَکَّرُ (نصیحت لینا) فعل ہے یہ فعل اَخَذَ وَتَعَلَّمَ (لینا، سیکھنا) کے معنیٰ کو متضمِن ہے، اب فعل اول (یَتَذَکَّرُ) کے بعد جو جار مجرور آ رہے ہیں وہ صلہ اس کا نہیں بلکہ اس فعلِ ثانی (اَخَذَ وَتَعَلَّمَ) کا ہے، جو یَتَذَکَّرُ کے ضمن میں ہے۔ اب اس تمہید کے بعد مذکورہ اعتراض کا۔

جواب: یہ ہوا کہ یہاں لفظِ مِنْ کو متضمَّن (اَخَذَ وَتَعَلَّمَ) کی رعایت سے لایا گیا ہے اور اَخَذَ وَتَعَلَّمَ کا صلہ مِنْ آتا ہے لہٰذا یہ جار مجرور بصورتِ تضمین کے یَتَذَکَّرُ کے متعلق ہونگے۔

سوال: شارح نے اِمَّا فِیْ مَوْضِعِ الْحَالِ کہا ہے، اِمَّا فِی الْحَالِ کیوں نہیں کہا؟

جواب: حال (کَائِنًا) ظرف کا متعلَق ہے، یہ ظرف (مِنْ ذَوِی الْاَفْهَامِ) خود حال نہیں ہے ظرف کا متعلَق (کَائِنًا جو کہ حال ہے) چونکہ محذوف ہے اس لیے یہ ظرف اس حال کی جگہ میں ہے۔

فَهٰذَا اَيْضًا يَحْتَمِلُ الخ: سے غرضِ شارح یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح گزشتہ عبارت (جَعَلْتُهٗ تَبْصِرَةً لِّمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَی الْاِفْهَامِ) میں دو احتمال تھے کہ یہ کتاب استاذ کے لیے بھی نفع بخش ہے اور طالب علم کے لیے بھی نصیحت بخش ہے، یہاں پر بھی یہ دونوں احتمال موجود ہیں، یعنی جب جار مجرور کو ظرفِ مستقر بنایا جائے تو یہ کتاب استاذ کے لیے نفع بخش ہوگی معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو نفع بخش بنایا اس استاذ کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت حاصل کرنے کا، درانحالیکہ وہ نصیحت لینے والا استاذ سمجھدار اساتذہ میں سے ہو۔ اور جب جار مجرور ظرف لغو بنیں تو ایسی صورت میں

یہ کتاب نصیحت بخش ہوگی طالب علم کے لیے، پھر ایسی صورت (بصورتِ تضمین) میں معنی یہ ہوگا کہ میں نے نصیحت بخش بنایا اس کتاب کو اس طالب علم کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت کا اس حال میں کہ وہ لینے والا یا سیکھنے والا ہو سمجھ دار اساتذہ سے۔

﴿متن﴾ سِيَّمَا اَلْوَلَدُ الْاَعَزُّ الْحَفِيُّ الْحَرِيُّ بِالْاِكْرَامِ سَمِيُّ حَبِيْبِ اللّٰهِ عَلَيْهِ التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ

ترجمہ: خصوصاً اس فرزند کے لیے جو زیادہ عزت والا ہے، شفیق و لائق تکریم ہے اللہ کے حبیب ﷺ (آقا ﷺ) کے ہم نام ہے۔

تشریح: اَلْوَلَدُ سے مراد ماتن کے صاحبزادے ہیں۔ اَلْحَفِيُّ بمعنی شفیق، اَلْحَرِيُّ بمعنی لائق، سَمِيٌّ بمعنی ہمنام۔ یہ تینوں صفتِ مشبہ کے صیغے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ سِيَّمَا ☆ اَلسِّيُّ بِمَعْنَى الْمِثْلِ يُقَالُ هُمَا سِيَّانِ اَيْ مِثْلَانِ وَاَصْلُ سِيَّمَا لَاسِيَّمَا حُذِفَ لَا فِي اللَّفْظِ لٰكِنَّهٗ مُرَادٌ مَعْنًى وَمَا زَائِدَةٌ اَوْ مَوْصُوْلَةٌ اَوْ مَوْصُوْفَةٌ وَهٰذَا اَصْلُهٗ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ بِمَعْنَى خُصُوْصًا وَفِيْمَا بَعْدَهٗ ثَلٰثَةُ اَوْجُهٍ

ترجمہ: ماتن کا قول سِيَّمَا: اَلسِّيُّ مثل کے معنی میں ہے، (عرب میں) هُمَا سِيَّان کہا جاتا ہے یعنی وہ دونوں ایک جیسے ہیں، اور سِيَّمَا کی اصل لَاسِيَّمَا ہے۔ لَا کو حذف کیا گیا لفظاً لیکن وہ معنی مراد ہے اور مَا زائدہ ہے یا مَا موصولہ ہے یا مَا موصوفہ ہے، یہ اس (سِيَّمَا) کی اصل ہے پھر سِيَّمَا خصوص کے معنی میں استعمال ہوا، اور اس کے مابعد میں تین صورتیں ہیں۔

تشریح: اَلسِّيُّ بِمَعْنَى الْمِثْل: سے غرضِ شارح لفظ سِيَّمَا کی تحقیق کرنی ہے، شارح کہتے ہیں کہ یہ اصل میں دو لفظ ہیں (۱) اَلسِّيُّ (۲) مَا پہلے شارح اَلسِّيُّ کا معنی بتاتے ہیں کہ یہ مِثْلُ کے معنی میں ہے جیسا کے اساتذہ اس کے بارے میں عموماً کہا کرتے ہیں کہ اَلسِّيُّ مِثْلُ الْمِثْلِ زِنَةً وَمَعْنًى یعنی اَلسِّيُّ، مثل کی طرح ہے وزن میں اور معنی میں۔

یُقَالُ ھُمَا سِیَّان: سے غرضِ شارح اپنی مذکورہ گفتگو کی اہلِ عرب کے مقولہ سے تائید کروانی ہے کہ جب دو چیزیں ایک جیسی ہوتیں ہیں تو اہلِ عرب کہا کرتے ہیں کہ ھُمَا سِیَّان مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہم مثل ہیں۔

وَاَصلُ سِیَّمَا: سے شارح بتاتے ہیں کہ سِیَّمَا کی اصل لَا سِیَّمَا ہے۔ لَا کو لفظاً حذف کر دیا جاتا ہے، لیکن معنوی طور پر مراد لیا جاتا ہے، کیونکہ سِیَّمَا کا معنی لا مثل ہے۔

وَمَا زَائِدَۃٌ اَوْ مَوْصُوْلَۃٌ اَوْ مَوْصُوْفَۃٌ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ سِیَّمَا میں جو مَا ہے اس کے بارے میں تین احتمال ہیں:

(۱) زائدہ (۲) موصولہ (۳) موصوفہ

ثُمَّ اسْتُعْمِلَ بِمَعْنیٰ سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ سِیَّمَا کا لَا مِثْلَ کے معنیٰ میں ہونا اصل (لغت) کے اعتبار سے ہے، لیکن یہ اصل معنی سے نقل ہو کر خُصُوصًا کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مناسبت کیا ہے، جواباً عرض یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مناسبت لزوم کی ہے اس لیے کہ جس چیز کی مثل ہی نہ ہو وہ عام تو نہیں ہوتی بلکہ خاص ہوتی ہے۔

وَ فِیمَا بَعْدَہٗ ثَلٰثَۃُ اَوْجُہ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ سِیَّمَا کے مابعد پر تینوں اعراب (رفع، نصب، جر) پڑھنا جائز ہے۔ اس لیے کہ مَا کے متعلق تین احتمال ہیں مَا زائدہ بھی ہو سکتی ہے ایسی صورت میں سِیَّمَا مضاف ہوگا اَلْوَلَد کی طرف، اور اَلْوَلَد مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا یا پھر اَلْوَلَد سے پہلے اَعْنِیْ فعل محذوف مان لیں تو پھر اَلْوَلَد مفعولیت کی بناء پر منصوب ہوگا اگر مَا کو موصولہ مانیں تو مَا بمعنی اَلَّذِیْ ہوگا اور اگر مَا کو موصوفہ مانیں تو مَا بمعنی شَیْءٌ کے ہوگا اور اَلْوَلَد دونوں صورتوں (ما موصولہ یا موصوفہ) میں مرفوع ہوگا، اور اَلْوَلَدُ کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں ہوں گی، یا خبر محذوف (مَوْجُوْدٌ) کا مبتداء واقع ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔ یا تو یہ ھُوَ مبتداء محذوف کی خبر ہونے کی بنا پر مرفوع ہوگا۔

مَا کے موصولہ ہونے کی صورت میں الولدُ کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں:

﴿1﴾ جب اَلْوَلَدُ مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا، تو ایسی صورت میں سِیَّمَا اَلْوَلَد اصل میں لَا مِثْلَ الَّذِیْ اَلْوَلَدُ مَوْجُوْدٌ مَوْجُوْد ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لَا برائے نفی جنس، مثل: مضاف، الَّذِی: اسم موصول، اَلْوَلَدُ مبتداء، مَوْجُوْدٌ شبہ جملہ اسمیہ ہوکر خبر، اَلْوَلَدُ مبتداء اپنی خبر مَوْجُوْدٌ سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر صلہ ہوا اَلَّذِی اسم موصول کا، اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مضاف الیہ ہوا مثلُ: مضاف کا، مثلُ: مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسمِ لائے نفیِ جنس اور مَوْجُوْدٌ خبر محذوف، لائے نفی جنس اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔

﴿2﴾ جب اَلْوَلَدُ خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا اور مبتداء ھُوَ ضمیر محذوف ہوگی۔ تو ایسی صورت میں سِیَّمَا اَلْوَلَد اصل میں لَا مِثْلَ الَّذِیْ ھُوَ اَلْوَلَدُ مَوْجُوْدٌ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لَا برائے نفی جنس، مثل: مضاف، الَّذِی: اسم موصول: اَلْوَلَد، ھُوَ مبتدا محذوف کی خبر: مبتدا با خبر جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر صلہ ہوا الَّذِی اسمِ موصول کا، اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مضاف الیہ ہوا مثلُ: مضاف کا، مثل: مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسمِ لائے نفیِ جنس اور مَوْجُوْدٌ خبر محذوف، لائے نفی جنس اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔

سوال: دوسری ترکیبی صورت میں اسمِ موصول کی طرف عائد ضمیر ھُوَ ہے، لیکن پہلی صورت میں موصول کی طرف عائد کوئی ضمیر نہیں، حالانکہ جب صلہ جملہ ہو تو اسم موصول کی طرف عائد ضروری ہوتا ہے؟

جواب: پہلی ترکیبی صورت میں اَلْوَلَدُ مَوْجُوْدٌ اصل میں اَلْوَلَدُ ھُوَ مَوْجُوْدٌ ہے، پھر اس ضابطے کی بناء پر کہ کبھی اس عائد (اسم موصول کی طرف راجع ضمیر) کو جو مبتدا واقع ہو رہا ہو حذف کر دیتے ہیں بشرطیکہ اس مبتداء کی خبر ظرف اور جملہ نہ ہو یہاں بھی اس مبتدائے ثانی کو حذف کر دیا۔

مَا کے موصوفہ: ہونے کی صورت میں الولدُ کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں۔

﴿1﴾ جب اَلْوَلَدُ مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا: تو ایسی صورت میں سِیَّمَا اَلْوَلَد اصل میں لَا مِثْلَ شَیْءٍ اَلْوَلَدُ مَوْجُوْدٌ مَوْجُوْدٌ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لَا: لائے نفی جنس، مثل مضاف، شَیْءٍ موصوف، اَلْوَلَدُ مَوْجُوْدٌ جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر صفت، موصوف باصفت مضاف الیہ، اور مضاف بامضاف الیہ اسم لائے نفی جنس، اور مَوْجُوْدٌ خبر لائے نفی جنس۔

﴿2﴾ جب اَلْوَلَدُ: خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا: تو ایسی صورت میں سِیَّمَا اَلْوَلَد اصل میں لَا مِثْلَ شَیْءٍ هُوَ اَلْوَلَدُ مَوْجُوْدٌ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لَا: لائے نفی جنس، مثل مضاف، شَیْءٍ موصوف، هُوَ اَلْوَلَدُ جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر صفت، موصوف باصفت مضاف الیہ، اور مضاف بامضاف الیہ اسم لائے نفی جنس، اور مَوْجُوْدٌ خبر۔

﴿متن﴾ لَازَالَ لَهُ مِنَ التَّوْفِيْقِ قِوَامٌ وَمِنَ التَّايِيْدِ عِصَامٌ وَعَلَى اللّٰهِ التَّوَكُّلُ وَبِهِ الْاِعْتِصَامُ

ترجمہ: ہمیشہ توفیق اس کا سہارا ہو، اور تائید محافظ، اور اللہ پر ہی بھروسہ ہے اور اسی کو مضبوطی سے پکڑنا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَلْحَفِيُّ: اَلشَّفِيْقُ قَوْلُهُ اَلْحَرِيُّ: اَللَّائِقُ قَوْلُهُ قِوَامٌ: اَیْ مَایَقُوْمُ بِهٖ اَمْرُهٗ قَوْلُهُ اَلتَّايِيْدُ اَیِ التَّقْوِيَةُ مِنَ الْاَيْدِ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ قَوْلُهُ عِصَامٌ ☆ اَیْ مَايَعْصِمُ بِهٖ اَمْرُهٗ مِنَ الزَّلَلِ قَوْلُهُ وَعَلَى اللّٰهِ ☆ قُدِّمَ الظَّرْفُ هٰهُنَا لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَفِیْ قَوْلِهٖ بِهٖ ☆ لِرِعَايَةِ السَّجْعِ اَيْضًا قَوْلُهُ اَلتَّوَكُّلُ ☆ هُوَ التَّمَسُّكُ بِالْحَقِّ وَالْاِنْقِطَاعُ عَنِ الْخَلْقِ قَوْلُهُ وَالْاِعْتِصَامُ ☆ وَهُوَ التَّشَبُّثُ وَالتَّمَسُّكُ

ترجمہ: ماتن کا قول اَلْحَفِی بمعنی شفیق ہے۔ ماتن کا قول اَلْحَرِیُّ بمعنی لائق ہے۔ ماتن کا قول قِوَام یعنی وہ چیز کہ جس کے ساتھ اس کا ہر کام سیدھا رہے۔ ماتن کا قول اَلتَّايِيْد بمعنی قوی بنانا ہے۔ ماتن کا قول عِصَام یعنی وہ

چیز جس کی وجہ سے اس کا ہر ہر امر لغزش سے بچے۔ ماتن کا قول وَعَلَی اللّٰہِ مقدم کیا گیا ظرف کو حصر کے ارادے سے اور ماتن کا قول بِہٖ کو رعایتِ سجع کے لیے بھی۔ اور ماتن کا قول اَلتَّوَکُّلُ وہ حق کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنا ہے، اور مخلوق سے کنارہ کش ہونا ہے، اور ماتن کا قول وَالْاِعْتِصَامُ وہ برقرار رہنا اور مضبوط پکڑنا ہے۔

تشریح: چونکہ شارح کی اغراض میں سے ایک غرض یہ بھی ہوتی ہے کہ جہاں مشکل لفظ آئے اس کا معنی بیان کیا جائے۔ اس لیے اس مقام پر ماتن کے بیان کردہ مشکل الفاظ کے شارح معانی بیان فرمارہے ہیں۔ اَلشَّفِیْقُ: سے غرضِ شارح اَلْحَفِیُّ کا معنی بیان کرنا ہے۔

اَللَّائِقُ: سے غرضِ شارح اَلْحَرِیُّ کا معنی بیان کرنا ہے، اور یہ حری الحری سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے۔

اَیْ مَایَقُوْمُ بِہٖ اَمْرُہٗ سے غرض شارح قولِ ماتن قِوَام کا معنی بیان کرنا ہے۔

یاد رھے کہ امر کی اضافت ضمیر کی طرف استغراقی ہے۔

اَیْ اَلتَّقْوِیَۃُ سے غرضِ شارح قول ماتن اَلتَّایِیْد کا معنی بتادیا ہے کہ اَلتَّایِیْدُ بمعنی اَلتَّقْوِیَۃُ (مضبوط کرنا) ہے اور یہ (اَلتَّایِیْدُ) اَلْاَیْدُ سے مشتق ہے اور اَلْاَیْدُ کا معنی قوۃ ہے۔

اَلْاَیْدُ بِمَعْنَی الْقُوَّۃ سے شارح نے اس ضابطے کی طرف اشارہ کردیا کہ مجرد میں اگر دو لفظ ہم معنی ہوں تو مزید فیہ میں بھی وہ دونوں لفظ ہم معنی ہوتے ہیں۔

اَیْ مَایَعْصِمُ بِہٖ سے غرضِ شارح قولِ ماتن عِصَامٌ کا معنی بیان کرنا ہے کہ وہ چیز جس کے ساتھ اس کا ہر ہر کام گناہ کے ارتکاب سے محفوظ رہے عصام کہلاتا ہے۔

نوٹ: یہاں پر بھی اَمْرُہٗ کی اضافت استغراقیہ ہے۔

قُدِّمَ الظَّرْفُ ھٰھُنَا الخ: سے غرضِ شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے کہا وَعَلَی اللّٰہِ التَّوَکُّلُ جس میں وَعَلَی اللّٰہِ خبر مقدم ہے

اور التّوکّل مبتدا موخر ہے، حالانکہ مبتدا کا مقام پہلے ہوتا ہے اور خبر کا مقام بعد میں، یہاں پر الٹ کیوں؟

جواب: قاعدہ یہ ہے کہ تَقْدِیْمُ مَاحَقُّهُ التَّاخِیْرُ یُفِیْدُ الْحَصْرَ وَالْاِخْتِصَاصَ یعنی جس کا مقام موخر ہونا ہو اسے مقدم کردیا جائے اس سے حصر اور اختصاص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ یہاں پر بھی ماتن نے حصر کے لیے خبر کو مقدم کیا، مطلب یہ ہوا کہ اللہ پر ہی بھروسہ ہے۔

لِرِعَایَةِ السَّجْعِ اَیْضًا سے غرضِ شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: بِهِ الْاِعْتِصَامُ میں بِہ خبر ہے اسے مبتداء (الْاِعْتِصَامُ) پر مقدم کیوں کیا؟

جواب: یہاں پر خبر کو مقدم کرنا حصر کے لیے بھی ہے اور سجع کی رعایت کے لیے بھی ہے۔

فائدہ: سجع کا لغوی معنیٰ مقفّی کلام اور اصطلاحاً تَطْبِیْقُ اللَّاحِقِ لِلسَّابِقِ فِی حَرْفِ الْاَخِیْرِ مِنَ الْکَلِمَةِ الْاَخِیْرَةِ یعنی کلمہ اخیرہ کے حرفِ اخیر میں لاحق کو سابق کے مطابق کردینا ہے۔

هُوَ التَّمَسُّكُ الخ: سے غرضِ شارح توکل کا معنیٰ بیان کرنا ہے، کہ توکل کا معنیٰ حق تعالیٰ کو مضبوطی سے پکڑ لینا اور مخلوق سے علیحدہ ہوجانا ہے۔

وَهُوَ التَّثَبُّتُ الخ: سے غرضِ شارح قولِ ماتن اَلْاِعْتِصَامُ کا معنیٰ بتانا ہے، کہ تمسک کا معنیٰ برقرار رہنا، اور مضبوط پکڑنا ہے۔

☆......☆......☆

﴿متن﴾ اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِی الْمَنْطِقِ مُقَدِّمَةٌ

ترجمہ: پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے، (اور یہ) مقدمہ ہے۔

تشریح: اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ الخ: سے غرضِ ماتن اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ میری کتاب تہذیب کا ایک جزء منطق میں ہے، اور ساتھ ہی مقدمہ کا بیان شروع فرمارہے ہیں، کیونکہ ہر فن کو شروع کرنے سے پہلے اس فن کی تعریف، غرض وغایت،

اور موضوع کا علم ہونا ضروری ہوتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ ☆لَمَّاعُلِمَ ضِمْنًافِیْ قَوْلِهٖ فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ اَنَّ كِتَابَهٗ عَلٰی قِسْمَیْنِ لَمْ یَحْتَجْ اِلَی التَّصْرِیْحِ بِهٰذَا فَصَحَّ تَعْرِیْفُ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ بِلَامِ الْعَهْدِ لِكَوْنِهٖ مَعْهُوْدًاضِمْنًاوَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُقَدَّمَةِ فَاِنَّهَا لَمْ یُعْلَمْ وُجُوْدُهَا سَابِقًا فَلَمْ تَكُنْ مَعْهُوْدَةً فَلِذَا نَكَّرَهَاوَقَالَ مُقَدَّمَةً

ترجمہ: ماتن کا قول اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ جب اس کے قول فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ میں یہ بات ضمناً معلوم ہوگئی کہ اس کی کتاب دو قسموں پر ہے تو اس امر کی تصریح کرنے کی ضرورت نہ رہی پس قسمِ اول کو لامِ عہدِ خارجی کے ساتھ معرفہ لانا صحیح ہے کیونکہ وہ ضمناً معہود (معلوم) ہے اور یہ (قسمِ اول) مقدمہ کے خلاف ہے کیونکہ اس کا وجود پہلے معلوم نہیں ہے لہٰذا وہ معہود نہیں، اسی لیے اسے نکرہ لایا گیا اور کہا مُقَدَّمَةٌ۔

تشریح: لَمَّاعُلِمَ ضِمْنًا الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن کا اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِی الْمَنْطِقِ: کہنا درست نہیں کیونکہ اِس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ ماتن نے پہلے اپنی کتاب کی تقسیم کی صراحت کر دی ہے حالانکہ ماقبل میں کتاب کی تقسیم کی صراحت نہیں ہوئی؟

جواب: ماتن نے کتاب کی تقسیم صراحۃً نہ ہی لیکن فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ سے ضمناً کر ہی دی تھی تو جب ضمناً کتاب کی تقسیم ہو چکی ہے تو صراحۃً تقسیم کی ضرورت نہ رہی۔

فَصَحَّ تَعْرِیْفُ الْقِسْمِ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ پر الف لام عہد خارجی ہے جبکہ الف لام عہد خارجی کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کے مدخول کا ماقبل میں معھود (شہرہ) ہو حالانکہ قسم اول کا ماقبل میں ذکر نہیں لہٰذا اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ پر الف لام عہد خارجی کا لانا درست نہیں؟

جواب: الف لام عہد خارجی کے مدخول کے لئے ماقبل میں صراحۃً ہونا شرط نہیں بلکہ اگر ماقبل میں ضمناً بھی مذکور ہو تو یہی اس کے لئے کافی ہوتا ہے یہاں بھی الف لام کے مدخول کا ذکر ماقبل میں صراحۃً نہ سہی ضمناً تو قولِ ماتن فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَالْکَلَامِ میں ہے لہٰذا الف ولام عہدِ خارجی کا لانا درست ہوا۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَةِ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: کیا وجہ ہے کہ ماتن نے اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ کو معرفہ ذکر کیا ہے اور مُقَدِّمَۃٌ کو نکرہ ذکر کیا؟

جواب: چونکہ قسم اول کا ذکر ماقبل میں ہو چکا اگر چہ ضمناً، اس لئے دوبارہ ذکر کرنے سے مصنف اسے معرفہ لائے جبکہ مقدمہ کا ذکر ماقبل میں نہ صراحۃً ہوا اور نہ ہی ضمناً ہوا اسلئے اسے نکرہ لائے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ فِی الْمَنْطِقِ ☆ فَاِنْ قِیْلَ لَیْسَ الْقِسْمُ الْاَوَّلُ اِلَّا الْمَسَائِلَ الْمَنْطِقِیَّةَ فَمَا تَوْجِیْهُ الظَّرْفِیَّةِ؟ قُلْتُ یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِالْقِسْمِ الْاَوَّلِ الْاَلْفَاظُ وَالْعِبَارَاتُ وَبِالْمَنْطِقِ الْمَعَانِیْ فَیَکُوْنَ الْمَعْنٰی اَنَّ هٰذِهِ الْاَلْفَاظَ فِیْ بَیَانِ هٰذِهِ الْمَعَانِیْ وَیَحْتَمِلُ وُجُوْهًا اُخَرَ۔

ترجمہ: ماتن کا قول فِی الْمَنْطِقِ: اگر کہا جائے کہ قسم اول فقط مسائلِ منطقیہ ہیں تو ظرفیت کی کیا توجیہ ہوگی؟ میں کہوں گا جائز ہے کہ قسم اول سے الفاظ اور عبارات مراد لی جائیں اور منطق سے معانی، پس معنیٰ یہ ہوگا کہ یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں، اور یہ عبارت دوسرے طریقوں کا بھی احتمال رکھتی ہے۔

تشریح: فَاِنْ قِیْلَ لَیْسَ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن کا اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِی الْمَنْطِق کہنا درست نہیں کیونکہ فی ظرفیہ ہے اس کا ماقبل اسکے مابعد کیلئے مظروف ہوتا ہے اور اس کا مابعد اسکے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اور ظرف اور مظروف میں مغایرت ہوتی ہے جبکہ یہاں وہ دکھائی نہیں دیتی کیونکہ اَلْقِسْمُ الْاَوَّل سے مراد مسائلِ منطقیہ ہیں اور اَلْمَنْطِق سے مراد بھی مسائلِ منطقیہ ہیں، اس سے تو ظَرْفِیَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ (ایک شیء کا ظرف اور مظروف ہونا) لازم آرہا ہے جو کہ باطل ہے لہٰذا اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِی الْمَنْطِق کہنا درست نہ ہوا؟

جواب: اَلْقِسْمُ الْاَوَّل: سے مراد الفاظ یا عبارت اور اَلْمَنْطِق سے مراد معانی ہیں اب کوئی اِشکال نہیں کیونکہ الفاظ اور معانی میں تغایر ہے لہٰذا ظَرْفِیَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ لازم نہیں آتا۔

فَیَکُوْنُ الْمَعْنیٰ اَنَّ ھٰذِہِ الْاَلْفَاظَ فِیْ بَیَان الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب اَلْقِسْمُ الْاَوَّل سے مراد الفاظ اور منطق سے مراد معانی ہیں تو اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِی الْمَنْطِق کا مطلب یہ ہوا کہ الفاظ فی المعانی (الفاظ معانی میں ہیں) حالانکہ الفاظ معانی میں نہیں ہوتے بلکہ معانی الفاظ میں ہوتے ہیں؟

جواب: یہاں پر مضاف محذوف ہے اصلاً عبارت یہ ہے کہ اَلْاَلْفَاظُ فِیْ بَیَانِ الْمَعَانِیْ فلا اعتراض:

وَیَحْتَمِلُ وُجُوْھًا اُخَر: سے غرضِ شارح یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض پر جواب اور بھی کئی طریقوں سے دیا جا سکتا ہے، جس کا بیان آگے آرہا ہے۔

﴿شرح﴾ وَالتَّفْصِیْلُ اَنَّ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ عِبَارَۃٌ عَنْ اَحَدِ الْمَعَانِی السَّبْعَۃِ اِمَّا الْاَلْفَاظِ اَوِ الْمَعَانِیْ اَوِ النُّقُوْشِ اَوِ الْمُرَکَّبِ مِنَ الْاِثْنَیْنِ اَوِ الثَّلٰثَۃِ وَالْمَنْطِقُ عِبَارَۃٌ عَنْ اَحَدِ مَعَانٍ خَمْسَۃٍ اِمَّا الْمَلَکَۃُ اَوِ الْعِلْمُ بِجَمِیْعِ الْمَسَائِلِ اَوْبِالْقَدْرِ الْمُعْتَدِّبِہٖ الَّذِیْ یَحْصُلُ بِہٖ الْعِصْمَۃُ اَوْنَفْسُ الْمَسَائِلِ جَمِیْعًا اَوْنَفْسُ الْقَدْرِ الْمُعْتَدِّبِہٖ فَیَحْصُلُ مِنْ

مُلَاحَظَةِ الْخَمْسَةِ مَعَ السَّبْعَةِ خَمْسَةٌ وَّثَلٰثُوْنَ اِحْتِمَالاً يُقَدَّرُ فِيْ بَعْضِهَا الْبَيَانُ وَفِيْ بَعْضِهَا التَّحْصِيْلُ وَفِيْ بَعْضِهَا الْحُصُوْلُ حَيْثُمَا وَجَدَهُ الْعَقْلُ السَّلِيْمُ مُنَاسِبًا

ترجمہ: اور تفصیل یہ ہے کہ یقیناً قسم اول سات معانی میں سے کسی ایک سے عبارت ہے، یعنی الفاظ یا معانی یا نقوش یا دو سے مرکب یا تین سے مرکب اور منطق پانچ معانی میں سے کسی ایک معنی سے عبارت ہے، یعنی ملکہ یا تمام مسائل کا علم اتنی مقدار میں مسائل کو جاننا کہ جن سے خطاء فی الفکر سے بچنا معتبر ہو یا تمام نفسِ مسائل یا اتنی مقدار میں نفسِ مسائل کہ جن سے خطاء فی الفکر سے بچنا معتبر ہو پس پانچ کو سات سے ضرب دینے سے پینتیس احتمالات حاصل ہوتے ہیں، ان احتمالات میں سے بعض میں بیان مقدر ہوگا، اور بعض میں تفصیل، اور بعض میں حصول، جہاں اسے عقلِ سلیم مناسب پائے۔

تشریح: اَلتَّفْصِيْلُ: پر الف لام عوضِ مضاف الیہ ہے اصلاً تفصِيْلُ وُجُوْهٍ ہے۔

وَالتَّفْصِيْلُ اَنَّ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ الخ: سے غرض شارح مذکورہ اعتراض کے کئی جواب دینا ہے وہ اس طرح کہ جب کتاب میں سات احتمالات ہیں۔

(1) الفاظ (2) معانی (3) نقوش (4) الفاظ و معانی (5) الفاظ و نقوش (6) معانی ونقوش (7) الفاظ و معانی اور نقوش۔ یہی احتمالات سبعہ القسم الاول میں بھی ہوں گے کیونکہ وہ کتاب کی جزء ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ علمِ منطق کا اطلاق پانچ چیزوں میں سے کسی ایک چیز پر ہوتا ہے، وہ اشیاءِ خمسہ یہ ہیں۔

(1) **ملکہ**: هِيَ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي الذِّهْنِ بِحَيْثُ يَصْدُرُ عَنْهُ الْاَفْعَالُ بِسُهُوْلَةٍ مثلاً زَيْدٌ فَقِيْهٌ (زید کے اندر ایک ایسا ملکہ ہے کہ اگر وہ کسی مسئلہ کا ارادہ کرے تو فوراً ذہن میں حاضر ہو جائے)

(2) تمام مسائل کا علم

(3) جتنے مسائل کے ساتھ خطاء فی الفکر سے حفاظت ہو جائے اُسقدر مسائل کا علم۔

(4) خود تمام مسائل نہ کہ علم (اصطلاحات)۔

(5) اس قدر مسائل کہ جن سے خطاء فی الفکر سے حفاظت حاصل ہو جائے۔

☆ الغرض جب القسم الاوّل سے مراد سات احتمالات ہیں اور منطق سے مراد پانچ احتمالات ہیں اب مذکورہ اعتراض جاتا رہا کیونکہ احتمالات سبعہ اور احتمالات خمسہ آپس میں مغایر ہیں لہٰذا ظَرْفِيَّةُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهٖ لازم نہ آیا تو اِسطرح کل پینتیس (35) صورتیں بن جائینگی۔

☆ مثلاً القسم الاوّل سے مراد الفاظ ہوں منطق سے مراد ملکہ یا تمام مسائل کا علم یا جتنے مسائل کے ساتھ خطاء فی الفکر سے حفاظت ہو جائے اُسقدر مسائل کا علم۔ یا خود تمام مسائل یا اس قدر مسائل کہ جن سے خطاء فی الفکر حاصل ہو جائے۔

☆ اِس طرح القسم الاوّل سے مراد معانی ہوں تو اس کے ساتھ بھی یہی احتمالات خمسہ لگائے جائیں پھر جب القسم الاوّل سے مراد نقوش ہوں اُس کے ساتھ بھی یہی احتمالاتِ خمسہ لگائے جائیں علیٰ ہٰذا القیاس جب احتمالاتِ سبعہ میں سے ہر ایک کے ساتھ احتمالات خمسہ لگتے جائیں گے پینتیس (35) جوابات بن جائیں گے ہر ایک احتمال ایک مستقل جواب ہوا، تو جب ان پینتس صورتوں میں ظرف اور شے بنی اور مظروف اور شئی تو اعتراض اصل سے ہی ختم ہو گیا۔

يُقَدَّرُ فِيْ بَعْضِهَا الخ: سے غرض شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ماتن نے اَلْقِسْمُ اَلاَوَّلُ فِي الْمَنطِقِ کہا یعنی فی ظرفیہ کو منطق پر داخل کیا یہ درست نہیں ہے کیونکہ لفظ فی اس پر داخل ہوتا ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے خواہ ظرف زمان بننے کی یا ظرف مکاں بننے کی جبکہ منطق ایک علم ہے جو نہ ظرف زماں ہوتا ہے اور نہ ہی ظرف مکاں؟

جواب: فی حقیقۃ منطق پر داخل ہی نہیں ہوا بلکہ حُصُول، تَحصِیل یا بَیان پر داخل ہے جو اِس کا مضاف محذوف ہے۔

حَیثُمَاوَجَدَہُ العَقلُ الخ: سے غرضِ شارح حُصُول، تَحصِیل یا بَیان کے مناسب مقامات کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

﴿فائدہ﴾ **یاد رکھیں!** حصول، تحصیل اور بیان ان تینوں کے استعمال میں فرق ہے، اہل عرب لفظ حصول کا استعمال غیر کسبی چیزوں میں کرتے ہیں اور تحصیل کا استعمال کسبی چیزوں میں کرتے ہیں جبکہ بیان مطلقاً نفس چیز کی وضاحت کو کہتے ہیں خواہ وہ کسبی ہو یا غیر کسبی اس طرح علم کی دو قسمیں ہیں۔ (1) کسبی (2) وہبی

علم کسبی: وہ علم جو محنت سے حاصل ہو۔ **علم وہبی:** وہ علم جو بغیر محنت کے حاصل ہو۔

☆ اس فرق کو سمجھنے کے بعد! لفظ حصول، تحصیل اور بیان کے مناسب مقامات یوں ہوں گے کہ جب منطق سے مراد ملکہ ہوگا تو اس وقت منطق سے پہلے لفظِ تحصیل محذوف ہوگا کیونکہ ملکہ کیفیتِ راسخہ کا نام ہے جو بغیر محنت کے حاصل نہیں ہوتی اسی طرح جب منطق سے مراد العلم بجمیع المسائل یا العلم بالقدر المعتد بہ ہو، پس اگر علم سے مراد علم کسبی ہو تو مذکورہ دونوں صورتوں میں منطق سے پہلے لفظِ تحصیل مضاف محذوف ہوگا، اور اگر علم سے مراد علم وہبی ہو تو دونوں صورتوں میں لفظِ حصول مضاف محذوف ہوگا، اگر منطق سے مراد نفسِ جمیع مسائل یا نفس القدر المعتد بہ من المسائل ہو تو ان دونوں صورتوں میں منطق سے پہلے بیان مضاف محذوف ہوگا بس اسی کو شارح نے وَجَدَہُ العَقلُ السَّلِیمُ مُنَاسِبًا سے بیان کیا۔

☆......☆......☆

مقدمہ:

﴿شرح﴾ قَولُہُ مُقَدِّمَۃٌ ☆ اَیْ ھٰذِہٖ مُقَدِّمَۃٌ بُیِّنَ فِیھَا اُمُورٌ ثَلٰثَۃٌ رَسمُ الْمَنطِقِ وَبَیَانُ الحَاجَۃِ اِلَیہِ وَمَوضُوعُہٗ وَھِیَ مَاخُوذَۃٌ مِن مُقَدِّمَۃِ

الْجَیْشِ۔

ترجمہ: ماتن کا قول مُقَدِّمَۃٌ یعنی یہ مقدمہ ہے اس میں تین امور کو بیان کیا گیا ہے۔ منطق کی تعریف، منطق کی غرض کا بیان اور منطق کا موضوع، اور یہ (مُقَدِّمَۃٌ) مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے۔

تشریح: **فائدہ:** مُقَدِّمَۃٌ کے آخر میں تا یا تو باعتبارِ موصوف لائی گئی ہے یعنی اَلْاُمُوْرُ الْمُقَدِّمَۃُ یا علَم بنانے کیلئے یعنی وصفیت سے علمیت کی طرف نقل کرنے کیلئے۔

اَیْ ھٰذِہٖ مُقَدِّمَۃٌ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ مقدمہ خبریت کی بناپر مرفوع ہے اوراس کا مبتدا (ھٰذِہٖ) محذوف ہے۔

بُیِّنَ فِیْھَا اُمُوْرٌ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ میں تین چیزوں کا بیان ہوگا (1) تعریف منطق (2) غرض منطق (3) موضوع منطق۔

﴿اعتراض﴾ بُیِّنَ فِیْھَا اُمُوْرٌ ثَلٰثَۃٌ یہ عبارت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے ظَرْفِیَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ لازم آرہا ہے وہ اس طرح کہ فیھا میں ضمیر کا مرجع مقدمۃ ہے اور اُمُوْرٌ ثَلٰثَۃٌ سے مراد بھی مقدمہ ہے لہٰذا عبارت یہ ہوئی بُیِّنَ فِی الْمُقَدِّمَۃِ مُقَدِّمَۃٌ اور یہ ظَرْفِیَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ ہے کیونکہ ایک شے ظرف اور ایک ہی شئی مظروف ہے۔

جواب: مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ (1) مقدمۃ الکتاب (2) مقدمۃ العلم۔ اُمُوْرٌ ثَلٰثَۃٌ سے مراد مقدمۃ العلم ہے اور ھا ضمیر سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے جبکہ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب ایک دوسرے کا غیر ہیں کیونکہ دونوں آپس میں قسیم ہیں لہٰذا عبارت یہ ہوئی بُیِّنَ فِیْ مُقَدِّمَۃِ الْکِتَابِ مُقَدِّمَۃُ الْعِلْمِ۔ یہ صحیح ہے کیونکہ ظرف اور ہے اور مظروف اور۔

وَھِیَ مَاخُوْذَۃٌ الخ: سے غرض شارح مقدمہ کا ماخوذ عنہ بیان کرنا ہے۔

یاد رکھیں! ماخوذ ماخذ سے ہے ماخذ کا معنی لینا یا پکڑنا ہے اور اصطلاحاً کسی محاورے اور فقرے سے کچھ پکڑنے کو ماخذ کہتے ہیں۔

اشتقاق اور ماخذ میں فرق: یہ ہے کہ ماخذ میں کلمہ کو محاورے

اور فقرے سے پکڑتے ہیں جبکہ اشتقاق میں کلمہ کو مصدر سے پکڑتے ہیں شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ کا ماخوذ عنہ مقدمۃ الجیش ہے یعنی اس مقدمہ کو مقدمہ الجیش میں جو مقدمۃ ہے اس سے لیا گیا ہے لہذا جو معنی مقدمۃ الجیش میں مقدمۃ کا ہے وہی معنی اس مقدمۃ کا ہے جو اس کتاب میں مذکور ہے۔

رہی یہ بات! کہ ماخوذ عنہ اور ماخوذ میں مناسبت کیا ہے؟ جواباً عرض یہ ہے کہ جس طرح مقدمۃ الجیش (ماخوذ عنہ) کے انتظامات بعد میں آنیوالے لشکر کیلئے آسانی کا باعث ہوتے ہیں اسی طرح مقدمہ (ماخوذ) کے اندر بیان کردہ مضامین اور مسائل بھی بعد میں آنے والے مسائل کے سمجھنے کیلئے آسانی کا باعث ہوتے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَالْمُرَادُ مِنْهَا هٰهُنَا اِنْ كَانَ الْكِتَابُ عِبَارَةً عَنِ الْاَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ طَائِفَةٌ مِّنَ الْكَلَامِ قُدِّمَتْ اَمَامَ الْمَقْصُوْدِ لِارْتِبَاطِ الْمَقْصُوْدِ بِهَا وَنَفْعِهَا فِيْهِ وَاِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَعَانِيْ فَالْمُرَادُ مِنَ الْمُقَدَّمَةِ طَائِفَةٌ مِّنَ الْمَعَانِيْ يُوْجِبُ الْاِطِّلَاعُ عَلَيْهَا بَصِيْرَةً فِي الشُّرُوْعِ وَتَجْوِيْزُ الْاِحْتِمَالَاتِ الْاُخَرِ فِي الْكِتَابِ يَسْتَدْعِيْ جَوَازَهَا فِي الْمُقَدَّمَةِ الَّتِيْ هِيَ جُزْئُهُ لٰكِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَزِيْدُوْا عَلَى الْاَلْفَاظِ وَالْمَعَانِيْ فِيْ هٰذَا الْبَابِ

ترجمہ: اگر کتاب الفاظ وعبارات کا نام ہو تو مقدمہ سے یہاں مراد کلام کا وہ حصہ ہے جو مقصود یعنی کتاب سے پہلے اس لیے لایا جاتا ہے کیونکہ مقصود کا اس حصہ کے ساتھ ربط ہوتا ہے اور وہ حصہ مقصود میں نفع بخش ہوتا ہے اور اگر کتاب معانی کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہے کہ جس پر مطلع ہونا شروع فی العلم میں بصیرت کا موجب ہوتا ہے، اور کتاب میں دیگر احتمالات کو جائز قرار دینا تقاضا کرتا ہے کہ وہ احتمالات جائز ہوں مقدمہ میں بھی، کیونکہ مقدمہ کتاب کی جزء ہے لیکن قوم نے الفاظ ومعانی پر اس باب میں (دیگر احتمالات کو) زیادہ نہیں کیا۔

تشریح: وَالْمُرَادُ مِنْهَا هٰهُنَا الخ: سے غرض شارح مقدمۃ کا مصداق بیان کرنا ہے شارح کہتے ہیں مقدمتہ کے مصداق میں دو احتمال ہیں۔

(1) مقدمتہ الکتاب (2) مقدمتہ العلم۔

﴿1﴾ اگر کتاب سے مراد الفاظ و عبارات ہو تو مقدمۃ سے مراد کلام کا وہ حصہ ہوگا جو مقصود سے پہلے لایا جاتا ہے کیونکہ مقصود کا اس حصہ کے ساتھ ربط ہوتا ہے اور وہ حصہ مقصود میں نفع بخش ہوتا ہے، اسے مقدمۃ الکتاب کہتے ہیں۔

﴿2﴾ اگر کتاب سے مراد معانی ہوں تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہوگا کہ جس سے واقفیت و شناسائی کتاب کے شروع کرنے میں بصیرت کا موجب ہوتی ہے اس کو مقدمتہ العلم کہتے ہیں الغرض مقدمۃ کا مصداق مقدمتہ العلم بھی ہو سکتا ہے اور مقدمتہ الکتاب بھی ہو سکتا ہے۔

فائدہ: مقدمۃ الکتاب اور مقدمۃ العلم میں نسبت:

ان دونوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی پائی جاتی ہے، مقدمۃ الکتاب عام مطلق ہے اور مقدمۃ العلم خاص مطلق ہے، لہٰذا جہاں مقدمۃ العلم پایا جائے گا وہاں لازماً مقدمۃ الکتاب پایا جائے گا کیونکہ مقدمۃ العلم طَائِفَةٌ مِنَ الْمَعَانِیْ کو کہتے ہیں اور جہاں معانی ہوں گے وہاں الفاظ ضرور ہوں گے، پس مقدمۃ العلم کے پائے جانے پر مقدمۃ الکتاب ضرور پایا جائے گا۔ لیکن جہاں مقدمۃ الکتاب ہو وہاں مقدمۃ العلم کا پایا جانا ضروری نہیں کیونکہ مقدمۃ الکتاب طَائِفَةٌ مِنَ الْكَلَامِ کو کہتے ہیں، اور جہاں الفاظ ہوں وہاں پر معانی کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہٰذا مقدمۃ الکتاب کے پائے جانے پر مقدمۃ العلم کا پایا جانا ضروری نہیں۔

سوال: مناطقہ مقدمۃ العلم کا ذکر کرتے ہیں مقدمتہ الکتاب کا نہیں کرتے شارح نے کیوں کیا؟

جواب: شارح نے اپنے آپ کو مذکورہ اعتراض (بَيَّنَ فِيْهَا اُمُوْرٌ ثَلٰثَةٌ) سے بچانے کیلئے کیا ہے تاکہ بَيَّنَ فِيْهَا اُمُوْرٌ ثَلٰثَةٌ میں ظَرْفِيَّةُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهٖ لازم نہ آئے۔

ھٰھُنَا: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ مقدمۃ کے متعدد معانی ہیں مثلاً قیاس کے صغریٰ کبریٰ کو بھی مقدمہ کہا جاتا ہے اس طرح ان اُمور کو بھی مقدمہ کہا جاتا ہے جن پر دلیل کا صحیح ہونا موقوف ہوتا ہے۔ جیسے کلیۃ کبریٰ اور ایجاب صغریٰ۔

قُدِمَتْ: سے شارح نے اشارہ کر دیا اس امر کی طرف کہ میرے نزدیک مقدمہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اس طرح کہ فعل مجہول وہ فعل ہوتا ہے جو منسوب الی المفعول ہو۔

﴿فائدہ﴾ مقدمۃ کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے یا اسم مفعول کا علامہ زمخشری کے نزدیک اسم فاعل کا صیغہ ہے، جبکہ شارح کے نزدیک اسم مفعول کا صیغہ ہے

وَتَجْوِیْزُ الْاِحْتِمَالَات الخ: سے غرض شارح اپنے آپ پر ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: مقدمہ کتاب کی جزء ہے، جب کتاب میں سات احتمالات تھے تو مقدمہ میں بھی ان سات احتمالات کا اجراء ہوتا جبکہ آپ نے الفاظ اور معانی کا ذکر کیا ہے بقیہ احتمالات کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: ہونا تو ایسے ہی چاہیے تھا لیکن مناطقہ کی اصطلاح ہے کہ وہ کتاب میں تو سات احتمالات کا ذکر کرتے ہیں جبکہ مقدمۃ میں دو احتمال کا ذکر کرتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ لَا مُنَاقَشَةَ فِی الْاِصْطِلَاحِ کہ اصطلاح میں اعتراض نہیں کیا کرتے۔

☆......☆......☆

﴿متن﴾ اَلْعِلْمُ اِنْ کَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِیْقٌ وَاِلَّا فَتَصَوُّرٌ۔

ترجمہ: علم اگر نسبتِ خبریہ کا اعتقاد ہو تو تصدیق ہے ورنہ تصور ہے۔

تشریح: اَلْعِلْمُ اِنْ کَانَ الخ: سے غرضِ ماتن علم کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف کرنی ہے۔

فائدہ: اِلَّا دو قسم پر ہے، (1) تامہ (2) ناقصہ

تامہ: فقط استثناء کیلئے آتا ہے۔

ناقصہ: استثناء کے ساتھ تخفیف کیلئے آتا ہے، جیسے اَلاَّ فَتَصَوُّرٌ اصل میں اِنْ لَّمْ یَکُنْ کَذَالِكَ فَتَصَوُّرٌ نون اور لام کے قریب المخرج ہونے کی وجہ سے باہمی ادغام کر دیا، فعل کو متعلق کیساتھ تخفیفاً حذف کر دیا، باقی رہا اِن لَّم فتصوّر پھر لم میں میم کو خلافِ قیاس الف سے بدل دیا تو اِلاّ ہو گیا۔

فائدہ: تَصْدِیْقٌ ھِیَ مبتدا محذوف کی خبر ہے۔

﴿شرح﴾ **قَوْلُہُ اَلْعِلْمُ ☆ ھُوَ الصُّوْرَۃُ الْحَاصِلَۃُ مِنَ الشَّیْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْمُصَنِّفُ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِتَعْرِیْفِہٖ اِمَّا لِلْاِکْتِفَاءِ بِالتَّصَوُّرِ بِوَجْہٍ مَّا فِیْ مَقَامِ التَّقْسِیْمِ وَاِمَّا لِاَنَّ تَعْرِیْفَ الْعِلْمِ مَشْھُوْرٌ مُّسْتَفِیْضٌ وَاِمَّا لِاَنَّ الْعِلْمَ بَدِیْھِیُّ التَّصَوُّرِ عَلٰی مَا قِیْلَ**

ترجمہ: ماتن کا قول اَلْعِلْمُ کسی شیء کی وہ صورت جو عقل کے نزدیک حاصل ہونے والی ہو، مصنف درپے نہیں ہوئے اس (علم) کی تعریف کو بیان کرنے کے، یا مقامِ تقسیم میں تصور بوجہ مَا پر اکتفاء کرنے کی وجہ سے، اور یا اس لیے کہ علم کی تعریف مشہور ومعروف ہے، اور یا اس لیے کہ علم بدیہی چیز ہے اس بناء پر جو کچھ کہا گیا۔

تشریح: **یاد رکھیں!** کہ علماء کا اتفاق ہے کہ حقیقۃً علم مابہ الانکشاف کا نام ہے یعنی جس شیء کیساتھ ذہنی تاریکی ختم ہو جائے اور روشنی وانکشاف پیدا ہو جائے لیکن اختلاف اس کے مصداق میں ہے کہ وہ کیا شے ہے جسکی وجہ سے انکشاف پیدا ہوتا ہے؟ اور عالم اور معلوم کے درمیان جہل کا پردہ اٹھتا ہے؟ کچھ نے سمجھا کہ انکشاف کی وجہ حصول ہے تو انھوں نے حصول کو علم کہا، اور کچھ نے سمجھا کہ انکشاف کی وجہ صورت حاصلہ ہے تو انھوں نے صورت حاصلہ کو علم کہا، کچھ نے حضور ومشاہد کو علم جانا، تو کچھ نے قبول کو علم جانا، متکلمین نے کہا انکشاف کی وجہ نہ حصول ہے نہ صورت اور نہ ہی حضور ہے اور نہ ہی قبول، کیونکہ ذہن میں کوئی چیز جاتی ہی نہیں (عندالمتکلمین) لہٰذا انکشاف کی وجہ عالم اور معلوم کے مابین نسبت ہے لہٰذا انھوں نے نسبت کو علم کہہ دیا۔

الغرض لُبِ لباب یہ نکلا کہ اس بات میں اتفاق ہے کہ علم مابہ الانکشاف کا نام

ہے لیکن اختلاف اس کے مصداق میں ہے، کہ وہ کیا ہے؟

هُوَ الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور لفظِ علم کی تعریف کرنا ہے۔

سوال: شارح نے تعریفِ مشہور (حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ) سے عدول کیوں کیا؟

جواب: تعریفِ مشہورہ معلوماتِ جزئیہ کو شامل نہیں تھی کیونکہ اس میں لفظ فی ہے جس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس کا ماقبل مابعد کے لئے مظروف ہوتا ہے اور اس کا مابعد ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اس قاعدے کی بنا پر عقل ظرف بنی علم مظروف، جبکہ یہ بات بدیہی ہے کہ عقل کلیاتِ معلومہ کے لئے تو ظرف ہوتی ہے لیکن جزئیاتِ معلومہ کے لئے عقل ظرف نہیں ہوتی بلکہ حواس باطنہ (حس مشترک وغیرہ) ظرف ہوتے ہیں جو کہ عقل کے قریب ہوتے ہیں تو چونکہ تعریف مشہور اپنے افراد کو جامع نہیں تھی اب جب شارح نے عندالعقل کہا تو یہ تعریف معلوماتِ جزئیہ کو بھی شامل ہوگئی کیونکہ عند عام ہے ظرف اور مجاور (پڑوسی) دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

سوال: شارح نے اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ سے کیوں عدول کیا؟

جواب: اس تعریف میں لفظ اَلْحَاضِرُ عام ہے جو کہ علم حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہوتا ہے جبکہ یہاں تصور اور تصدیق کا مقسم (علم) علم حصولی ہے علم حضوری ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ علم مجرد عن المادہ (غیر محسوس ومبصر) ہوتا ہے تو جب مجرد عن المادہ ہوا تو اس کا مشاہدہ ہو ہی نہیں سکتا، تصور اور تصدیق کا مقسم (علم) علم حصولی ہوا علم حضوری نہ ہوا۔

﴿فائدہ﴾: علم کی دو قسمیں ہیں۔ (1) علم حضوری (2) علم حصولی۔

اگر معلوم شیء بعینہٖ عقل کے سامنے پائی جائے تو اس کے علم کو "علم حضوری" کہتے ہیں۔

اگر معلومِ شیء بعینہٖ عقل کے سامنے نہ پائی جائے بلکہ اس کی صورت عقل کے

سامنے ہوتو اسے "علم حصولی" کہتے ہیں۔

☆ پھر اگر عالم قدیم ہوتو اس کا علم بھی قدیم ہوتا ہے اور اگر عالم حادث ہوتو اُس کا علم بھی حادث ہوتا ہے تو اس طرح یہ چار قسمیں بن گئیں۔

(1) علم حضوری قدیم جیسے واجب الوجود کو اپنی ذات وصفات کا علم۔

(2) علم حصولی قدیم جیسے عقل اول کو اغیار کا علم (عند الفلاسفہ کیونکہ وہ عقل اول کو قدیم مانتے ہیں)

(3) علم حضوری حادث جیسے ہمیں اپنا علم۔

(4) علم حصولی حادث جیسے ہمیں اغیار کا علم

سوال: شارح نے قُبُوْلُ النَّفْسِ لِتِلْكَ الصُّوْرَةِ اور اَلْاِضَافَةُ الْحَاصِلَةُ بَيْنَ الْعَالِمِ وَالْمَعْلُوْمِ سے عدول کیوں کیا؟

جواب: یہ دونوں تعریفیں علم باری تعالی کو شامل ہوتی ہی نہیں پہلی تو اس لیے کہ اس میں النفس یعنی نفس ناطقہ کی قید ہے جسے بدن لازم ہے جبکہ اللہ تعالی کی ذات بدن سے پاک ہے اور دوسری تعریف میں اضافت کی قید ہے اور اضافت منتسبین (منسوب ہونے والوں کی) محتاج ہوتی ہے اور اگر اللہ کے علم کو اضافت کا نام دیا جائے تو منتسبین کا محتاج ہوگا جبکہ اللہ کی ذات اور صفات احتیاجی سے مبراء منزہ ہیں۔

اعتراض: شارح کی ذکر کردہ تعریف بھی تو علم باری تعالی کو شامل نہیں کیونکہ اس میں اَلْعَقْل کی قید ہے اور عقل کو بدن لازم ہوتا ہے جبکہ اللہ کی ذات بدن سے پاک ہے۔

جواب: 1: عقل کا اطلاق کبھی کبھی قوت مدرکہ پر بھی ہوتا ہے اور یہاں عقل بمعنی قوت مدرکہ ہے اور مدرک ہونا اللہ کی صفت ہے جیسے قرآن مجید میں ہے وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ۔

جواب: 2: یہاں علم حصولی حادث کی تعریف ہو رہی ہے جبکہ اللہ تعالی کا علم حضوری قدیم ہے لہذا ہماری تعریف پر کوئی اعتراض نہیں۔

فائدہ: عقل وہ جوہر ہے جو مجرد عن المادہ ہو (محسوس مبصر نہ ہو) اور مختص بالبدن ہو۔

وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَتَعَرَّض الخ: سے غرض شارح متن پر ہونے والے ایک اعتراض کے تین جواب دینا ہیں۔

اعتراض: ماتن نے علم کی تقسیم کی ہے علم کی تعریف کیوں نہیں کی؟ حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ پہلے شیء کی تعریف کی جاتی ہے پھر تقسیم لہٰذا ماتن کو چاہئے تھا کہ پہلے تعریف کرتے پھر تقسیم کرتے۔

جواب: 1: ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ تقسیم سے پہلے تعریف ضروری ہوتی ہے بلکہ تقسیم سے پہلے اس شئے کا تصور بوجہٍ مّا (مختصر سا تعارف) کافی ہوتا ہے اور علم کا تصور بوجہ ما تو ہر کسی کو معلوم ہے حتیٰ کہ جاہل لوگ بھی علم اور جہالت میں فرق کر لیتے ہیں اور یہاں اَلْعِلْم پر الف لام عہد خارجی ہے جو تعریف بوجہ ما پر دلالت کرتا ہے۔

جواب: 2- بالفرض مان لیا! کہ تقسیم سے پہلے تعریف ضروری ہوتی ہے، علم کی تعریف چونکہ مشہور تھی اس لئے مصنف نے اس کی شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے تعریف نہیں کی۔

جواب: 3 علم بدیہی چیز ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ اَلْبَدِيهِيُّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْرِيفِ (بدیہی چیز تعریف کی محتاج نہیں ہوتی)

عَلٰى مَا قِيْلَ: سے غرض شارح تیسرے جواب کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے وہ اس لئے کہ علم کا وجود بدیہی امر ہے لیکن علم کی ماہیت وحقیقت یہ بدیہی چیز نہیں اس لئے کہ اگر علم کی ماہیت بدیہی ہوتی تو اہل علم کے مابین اختلاف کی نوبت ہی نہ آتی اور پھر علم کے بدیہی ہونے کو کہاں یہ لازم ہے کہ مقامِ تقسیم میں اُس پر تنبیہ بھی نہ کی جا سکے، کیونکہ بدیہی چیز میں بھی تو بعض اوقات خِفاء ہوتا ہے تو اسکے خفاء کو دور کرنے کے لئے اُس بدیہی چیز پر تنبیہ کرنا ضروری ہوتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ☆ اَیْ اِعْتِقَادًا لِلنِّسْبَةِ

الْخَبَرِيَةِ الثُّبُوْتِيَّةِ كَالْإِذْعَانِ بِاَنَّ زَيْدًا قَائِمٌ اَوِ السَّلْبِيَةِ كَالْإِعْتِقَادِ بِاَنَّهٗ لَيْسَ بِقَائِمٍ فَقَدِ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ التَّصْدِيْقَ نَفْسَ الْإِذْعَانِ وَالْحُكْمِ دُوْنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَكَّبِ مِنْهُ وَمِنْ تَصَوُّرِ الطَّرْفَيْنِ كَمَا زَعَمَهُ الْإِمَامُ الرَّازِيْ

ترجمہ: ماتن کا قول اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ: یعنی نسبت خبریہ ثبوتیہ کا اعتقاد ہو، جیسے زید کے قائم ہونے کا اعتقاد، یا (نسبتِ خبریہ) سلبیہ کا اعتقاد ہو، جیسے زید کے قائم نہ ہونے کا اعتقاد، پس تحقیق ماتن نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے نفسِ اعتقاد اور حکم کو تصدیق قرار دیا ہے نہ کہ حکم اور تصورِ طرفین کے مجموعے کو، جس طرح کہ امام رازی نے اس کا گمان کیا ہے۔

تشریح: اَیْ اِعْتِقَادًا: سے غرض شارح اذعان کا معنی کرنا ہے،

رہی یہ بات! کہ اذعان کا معنی شارح نے اعتقاد (غالب گمان) کیا ہے یقین کیوں نہیں کیا؟

جواب: اس لئے کہ اگر اذعان کا معنی یقین کیا جاتا تو تصدیق کے تحت تصدیق کی چھ اقسام سے فقط تین اقسام (علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین) داخل ہوتیں اور بقیہ تین اقسام (جہل مرکب، تقلید، ظن) میں یقین تو ہوتا نہیں، بلکہ غالب گمان ہوتا ہے، وہ خارج ہو جاتیں، اسلئے شارح نے اذعان کا معنیٰ اعتقاد (غالب گمان) کر کے انہیں تصدیق سے خارج ہونے سے بچالیا، کیونکہ غالب گمان سب میں ہوتا ہے۔

فائدہ: اصلاً علم کی سولہ (16) اقسام ہیں، جن میں بعض تصورات اور بعض تصدیقات ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

اِحساس، تخیل، توہم، تعقل، مرکب ناقص، مرکب انشائی، تخییل، وہم، شک، تکذیب، ظن، جہل مرکب، تقلید عین الیقین، علم الیقین، حق الیقین۔ (جن کی تعریفات مع وجہ حصر آگے آجائے گی)

☆**یاد رہے کہ**: ان سولہ (16) اقسام میں پہلی نو اقسام تصورات ہیں، اور بقیہ سات اقسام میں سے سوائے تکذیب کے چھ اقسام تصدیقات ہیں جبکہ تکذیب کے بارے میں اختلاف ہے کچھ نے کہا کہ وہ تصدیق ہے کیونکہ اس میں حکم ہوتا ہے اگر چہ جھوٹا سہی، کچھ نے کہا کہ تصور ہے،

لِلنِّسْبَةِ الْخَبَرِيَةِ : سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ لِلنِّسْبَةِ پر الف لام عہد خارجی کا ہے اس نسبت سے مراد کوئی عام نسبت نہیں بلکہ نسبت خبریہ ہے۔

سوال: ماتن نے مطلق نسبت کا ذکر کیا تھا اور مطلق نسبت، نسبتِ خبریہ (حکمیہ) اور نسبت تقیید یہ دونوں کو عام ہے، لہٰذا اس سے صرف ایک نسبت مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ ناجائز ہے؟

جواب: جناب! ضابطہ مشہور ہے اَلْمُطْلَقُ إِذَا اُطْلِقَ اُطْلِقَ عَلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ کہ مطلق کا جب بھی اطلاق کیا جائے، تو اس کا اطلاق فردِ کامل پر کیا جائے، اور نسبت کا فردِ کامل، نسبتِ خبریہ ہے، نہ کہ نسبتِ تقییدیہ، اس لئے یہ مراد لیا گیا ہے۔

اَلثُّبُوتِيَّةِ اَوِ السَّلْبِيَةِ سے شارح نے یہ بتایا کہ نسبتِ خبریہ عام ہے، خواہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ دونوں مراد ہیں، اور دونوں کی مثالیں بھی دے دیں، گویا معنیٰ یہ ہوا! کہ نسبتِ خبریہ خواہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ، اس کے اعتقاد کا نام تصدیق ہے، یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ موضوع و محمول کے درمیان نسبت خبریہ ہے، عام ازیں کہ وہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ، بس اس اعتقاد کا نام تصدیق ہے۔

فائدہ: **ثبوتیہ:** کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کیلئے ثابت ہے، جیسے یہ اعتقاد کرنا کہ زید کھڑا ہے۔

☆ **سلبیہ** کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کیلئے ثابت نہیں ہے، جیسے یہ اعتقاد کرنا کہ زید کھڑا نہیں۔

فائدہ: 1: جب ہم کوئی قضیہ بولتے ہیں تو اس سے ہمیں چار علم حاصل ہوتے ہیں

(1) موضوع کا علم (2) محمول کا علم (3) اس نسبت کا علم جو محمول کی موضوع کی طرف ہوتی ہے (4) ہے اور نہیں کے ذریعے اس نسبت کے وقوع کا علم۔ اس چوتھی چیز کو نسبتِ حکمیہ اور خبر یہ اور حکم بھی کہتے ہیں۔

فائدہ: 2- **یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔**

شَرْطُ الشَّیْءِ خَارِجٌ عَنِ الشَّیْءِ شی ء کی شرط شی ء سے خارج ہوتی ہے۔

شَطْرُ الشَّیْءِ دَاخِلٌ فِی الشَّیْءِ شی ء کی جز شی ء میں داخل ہوتی ہے۔

فائدہ: 3: حکماء اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے مابین تصدیق کے مرکب اور بسیط ہونے میں اختلاف ہے۔

☆ **حکماء کہتے ہیں:** کہ حکم ہی تصدیق ہے، اور تصوراتِ ثلثہ تصدیق کیلئے شرط ہیں، جز نہیں، لہٰذا حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے، جب کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حکم اور تصوراتِ ثلثہ کے مجموعے کا نام تصدیق ہے، یعنی حکم کی طرح تصوراتِ ثلثہ بھی تصدیق کے ثبوت کیلئے جزء ہیں، اور تصدیق میں داخل ہیں، لہٰذا امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تصدیق مرکب ہے، الغرض حکماء اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہ تصوراتِ ثلثہ اور حکم کو تصدیق کیلئے ضروری مانتے ہیں، لیکن حکماء عَلٰی سَبِیْلِ الشَّرْطِ اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہ عَلٰی سَبِیْلِ الشَّطْرِ۔

فَقَدِ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ الخ: سے غرضِ شارح مذکورہ اختلافی مسئلہ میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب مختار بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ مصنف علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے، یعنی حکماء کی طرح مصنف رحمۃ اللہ علیہ بھی تصدیق کو بسیط مانتے ہیں، اور یہ ان کا موقف ان کی عبارت سے واضح ہے۔

دُوْنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَكَّبِ: شارح کی اس عبارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں حکم اور تصوراتِ ثلثہ کے مجموعے کا نام تصدیق ہے، جبکہ شارح نے کہا کہ ان کے ہاں حکم اور تصورِ طرفین کے مجموعے کا نام تصدیق ہے۔ ایسا کیوں؟

جواب: 1- اس عبارت سے غرض شارح فقط بسیط اور مرکب والا اختلاف بیان کرنا ہے کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ تصدیق کو بسیط نہیں مانتے بلکہ مرکب مانتے ہیں کما حققہ، نقلِ مذہب مقصود نہیں ہے۔

جواب: 2: شارح نے تصور حکمیہ کو عقل سلیم پر اعتقاد کرتے ہوئے چھوڑ دیا، کیونکہ بغیر نسبت حکمیہ کے طرفین متصور نہیں ہوتے۔

کَمَا زَعَمَهُ الْإِمَام: شارح کا امام رازی کے موقف کو زعم سے تعبیر کرنا اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ میرے نزدیک امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف کمزور ہے، کیونکہ امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے، اور مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے، اور احتیاج علامت اعتبار ہے، لہٰذا امام رازی کے موقف سے تصدیق کا اعتباری ہونا لازم آئے گا، حالانکہ تصدیق امر واقعی ہے، اعتباری نہیں۔

فائدہ: نسبت خبریہ کو نسبت حکمیہ اور حکم بھی کہتے ہیں، اور حکم کا اطلاق چار معانی پر ہوتا ہے۔

(1) حکم بمعنی نسبت خبریہ۔ (2) حکم بمعنی محکوم بہ۔ (3) حکم بمعنی قضیہ۔

(4) حکم بمعنی نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کا اذعان۔ ☆ حکماء کے نزدیک آخری معنی تصدیق ہے۔

﴿شرح﴾ وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقُدَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ مُتَعَلَّقَ الْإِذْعَانِ وَالْحُكْمِ الَّذِيْ هُوَ جُزْءٌ اٰخِيْرٌ لِلْقَضِيَةِ هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ الثُّبُوْتِيَّةُ اَوِالسَّلْبِيَّةُ لَا وُقُوْعُ النِّسْبَةِ اَوْلَا وُقُوْعُهَا وَسَيُشِيْرُ اِلٰى تَثْلِيْثِ اَجْزَاءِ الْقَضِيَةِ فِيْ مَبَاحِثِ الْقَضَايَا

ترجمہ: ماتن نے متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہے، کیونکہ انہوں نے اذعان وحکم کا متعلَّق قضیہ کی اس جزءِ اخیر کو بنایا ہے جو نسبتِ خبریہ ثبوتیہ ہے یا سلبیہ ہے، اور نسبتِ تقیید یہ ثبوتیہ کے وقوع کو یا عدم وقوع کو نہیں بنایا، عنقریب ماتن قضایا کی بحث میں اجزائے قضیہ کے تین ہونے کی طرف

اشارہ فرمائیں گے۔

تشریح: وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقُدَمَاءِ الخ: سے غرض شارح ایک اختلافی مسئلہ میں ماتن کا موقف بیان کرنا ہے، لیکن اس سے پہلے دو فائدے تمہیداً سمجھنا ضروری ہیں۔

﴿1﴾ حکماء خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین، تصدیق کو بسیط مانتے ہیں، لیکن ان کا اجزائے قضیہ میں اختلاف ہے۔ حکمائے متقدمین کے نزدیک اجزائے قضیہ تین ہیں۔

(1) موضوع (2) محمول (3) نسبتِ خبریہ (خواہ ایجابی ہو یا سلبی)

اور حکمائے متاخرین کے نزدیک اجزائے قضیہ چار ہیں، تین تو یہی ہیں جو ماقبل میں مذکور ہوئے، لیکن ان کے ساتھ وہ (متاخرین) ایک اور جزء، نسبت تقییدیہ کو بھی جزءِ قضیہ مانتے ہیں، جسکے اندر شک اور تردد ہوتا ہے اسے (نسبت بین بین بھی کہا جاتا ہے) اور وہ لفظوں میں ہوتی ہے۔ اور ترتیب میں موضوع ومحمول کے بعد اور نسبت خبریہ سے پہلے ہوتی ہے، اس کی (نسبت تقییدیہ کی) تعریف یہ ہے کہ محمول کو بتاویل مصدر کر کے اس کی اضافت موضوع کی طرف کی جائے،

مثلاً زَيْدٌ قَائِمٌ میں اجزائے قضیہ میں ترتیب عندالمتأخرین یوں ہوگی کہ زید (موضوع) قائم (محمول) قیام زید (نسبت تقییدیہ) وقوع قیام زید (نسبتِ خبریہ) ہے۔

﴿2﴾ حکماء خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین، دونوں نسبتِ خبریہ کو مانتے ہیں، لیکن ان کے درمیان اعتبار میں فرق ہے، متاخرین چونکہ موضوع ومحمول کے بعد نسبتِ تقییدی کو مانتے ہیں، ان کے ہاں نسبت خبریہ کا تعلق نسبت تقییدیہ کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً زَيْدٌ قَائِمٌ میں قیام زید نسبت تقییدی ہے، تو اسی قیامِ زید کا وقوع نسبتِ خبریہ ہے، جسے وہ (متاخرین) **وقوع النسبة التقييديه** (ایجابی صورت میں) اور **لا وقوع النسبة التقييديه** (سلبی صورت میں) سے تعبیر کرتے ہیں، جبکہ حکماء متقدمین نسبت تقییدیہ کو مانتے ہی نہیں، تو ان کے نزدیک موضوع ومحمول کے درمیان فقط نسبت خبریہ ہوتی ہے جسے **وقوع النسبة** اور **لا وقوع النسبة** سے تعبیر کرتے ہیں۔

نوٹ: ابنِ سینا سے پہلے والے حکماء متقدمین کہلاتے ہیں اور ان کے بعد والے متاخرین کہلاتے ہیں۔

مذکورہ تمہید کے بعد:

وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقُدَمَاءِ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے اجزائے قضیہ کے سلسلے میں متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے اذعان وحکم کا متعلّق قضیہ کی جزءِ اخیر کو قرار دیا ہے، جو کہ نسبت خبریہ ہے لیکن اگر وہ (ماتن) متاخرین کے مذہب کو اپناتے تو اذعان وحکم کا متعلق نسبتِ خبریہ کو نہ بناتے، بلکہ وقوع نسبتِ تقیید یہ یالاوقوع نسبتِ تقیید یہ کو بناتے، اور یوں کہتے کہ اِنْ کَانَ اِذْعَانًا لِوُقُوْعِ النِّسْبَةِ التَّقْيِيْدِيَةِ اَوْلَاوُقُوْعِهَا حالانکہ ایسا نہیں، کیونکہ اس طرح کہنے سے ان کو نسبت تقیید یہ ماننی پڑتی، اس لئے کہ وقوع نسبت تقیید یہ تب ثابت ہوگا، جب نسبت تقیید یہ مانی جائے۔

هُوَجُزْءٌ اَخِيْرٌ لِلْقَضِيَةِ هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبْرِيَّةُ: شارح کی اس عبارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: هُوَجُزْءٌ اَخِيْرٌ لِلْقَضِيَةِ کی تفسیر هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبْرِيَّةُ سے کرنا درست نہیں، کیونکہ قضیہ کا جزءِ اخیر جس طرح نسبت خبریہ ہوتی ہے، اسی طرح نسبت اتصال وانفصال بھی ہوتی ہے، جو کہ قضیہ شرطیہ میں پائی جاتی ہے، لہٰذا یوں کہنا چاہیے تھا هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبْرِيَّةُ وَنِسْبَةُ الْاِتِّصَالِ وَالْاِنْفِصَالِ یعنی قضیہ کا جزءِ اخیر نسبت خبریہ (خواہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ) اور نسبت اتصال وانفصال ہے۔

جواب: 1- اس تفسیر سے قضیہ کی جزءِ اخیر کا حصر مراد نہیں، بلکہ نسبت تقیید یہ کی نفی کرنا ہے۔

جواب:2: نسبت خبریہ قضیہ حملیہ میں ہوتی ہے، جبکہ نسبت اتصال وانفصال قضیہ شرطیہ متصلہ ومنفصلہ میں ہوتی ہے، جبکہ قضیہ شرطیہ؛ قضیہ حملیہ کی فرع ہے، کیونکہ پہلے قضیہ حملیہ ہوتا ہے پھر اداۃ اتصال وانفصال داخل کر کے شرطیہ بنایا جاتا ہے، شارح

نے یہاں پر اصل قضیہ کی نسبت کو بیان کیا ہے، اور فرع قضیہ کی نسبت کو اصل قضیہ کی نسبت پر قیاس کرتے ہوئے چھوڑ دیا گیا ہے۔

وَسَيُشِيرُ اِلىٰ تَثْلِيْث الخ: سے غرضِ شارح اپنے آپ پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قولِ ماتن اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَة: قضیہ کے تین اجزاء ہونے کی دلیل تو نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ مضاف اور معطوف محذوف ہو، اور اصلاً عبارت یوں ہو کہ اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِوُقُوْعِ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعِهَا تو اس طرح مصنف کے نزدیک بھی اجزاء قضیہ چار ہوں گے۔

جواب: ماتن نے قضایا کے باب میں اجزاء قضیہ کے تین ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، لہٰذا مضاف یہاں محذوف نہیں ہوسکتا۔

سوال: اجزائے قضیہ میں اختلاف کیوں ہے؟

جواب: قبل از جواب دو باتیں ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

(1) علم اور معلوم متحد بالذات ہیں۔ (2) مُتَّحِدُ الْمُتَّحِدِ مُتَّحِدٌ (متحد کا متحد بھی متحد ہوتا ہے)

جواب: اجزائے قضیہ میں اختلاف کا باعث ایک اور اختلاف ہے، جو حکمائے متقدمین اور متاخرین کے مابین ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر قضیہ میں شک پیدا ہو (جو کہ قسم تصور ہے) تو اس تصور کا تعلق کس نسبت سے ہوگا؟

حکمائے متاخرین کہتے ہیں! کہ ان تصورات اربعہ (شک، وہم، تخیل، تکذیب) کا تعلق نسبت خبریہ سے ہو نہیں سکتا، کیونکہ نسبت خبریہ کا متعلق تصدیق ہوتی ہے، اگر تصور کا متعلق بھی نسبت خبریہ کو قرار دیں! تو پھر تصور اور تصدیق کا متحد بالذات ہونا لازم آئے گا (حالانکہ یہ باطل ہے) کیونکہ تصدیق کا معلوم یعنی وہ چیز کہ جس سے تصدیق کا تعلق ہوا کرتا ہے، وہ نسبتِ خبریہ ہے، لہٰذا مذکورہ قاعدے (علم اور معلوم متحد بالذات ہیں) کے تحت تصدیق اور نسبتِ خبریہ متحد بالذات ہیں۔

اب اگر تصور کا تعلق بھی نسبتِ خبریہ سے جوڑ دیں! تو تصور اور نسبتِ خبریہ کا ماقبل کی طرح اتحاد بالذات ہونا لازم آئے گا، کیونکہ تصور کا اتحاد اس نسبتِ خبریہ سے ہو گیا، کہ جس سے اتحاد تصدیق کا ہے، یعنی تصدیق کا متحد نسبتِ خبریہ ہے، اور نسبتِ خبریہ کا متحد تصور ہے، اور مناطقہ کا مشہور ومعروف ضابطہ ہے کہ مُتَّحِدُ الْمُتَّحِدِ مُتَّحِدٌ کہ متحد کا متحد بھی متحد ہوتا ہے اس ضابطہ کے تحت تصور اور تصدیق ایک ہو گئے، یعنی وہ تصور جو تصدیق کے متحد (نسبت خبریہ) کا متحد تھا وہ تصدیق کا متحد ہو گیا، الغرض حکماء متاخرین کے نزدیک تصوراتِ اربعہ کا تعلق نسبتِ خبریہ سے ہو نہیں سکتا، کیونکہ ان کے ہاں نسبتِ خبریہ کے علاوہ ایک اور نسبت کی ضرورت ہو گی، جس کے ساتھ تصور کا تعلق ہو سکے، وہ نسبتِ تقییدیہ ہے، جسے نسبتِ بین بین بھی کہتے ہیں، تو اس طرح تصور اور تصدیق کا متحد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

جبکہ **حکمائے متقدمین کہتے ہیں!** کہ جس وقت تصور کا تعلق نسبتِ خبریہ سے ہو گا، اس وقت تصدیق کا تعلق نسبتِ خبریہ سے نہیں ہو گا، اور جب تصدیق کا تعلق ہو گا تو تصور کا تعلق نہیں ہو گا، اِتِّحَادُ الْمُتَبَائِنَیْن تو تب ہو کہ جب نسبتِ خبریہ کا تعلق بیک وقت دونوں سے ہو، حالانکہ تعلق ایک وقت میں دونوں سے نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَاِلَّا فَتَصَوُّرٌ ☆ سَوَاءٌ كَانَ اِدْرَاكًا لِاَمْرٍ وَّاحِدٍ كَتَصَوُّرِ زَيْدٍ اَوْ لِاُمُوْرٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِدُوْنِ النِّسْبَةِ كَتَصَوُّرِ زَيْدٍ وَعَمْرٍو اَوْ مَعَ نِسْبَةٍ غَيْرِ تَامَّةٍ كَتَصَوُّرِ غُلَامِ زَيْدٍ اَوْ تَامَّةٍ اِنْشَائِيَّةٍ كَتَصَوُّرِ اِضْرِبْ اَوْ خَبَرِيَّةٍ مُدْرَكَةٍ بِاِدْرَاكٍ غَيْرِ اِذْعَانِيٍّ كَمَا فِيْ صُوْرَةِ التَّخْيِيْلِ وَالشَّكِّ وَالْوَهْمِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَاِلَّا فَتَصَوُّرٌ خواہ امرِ واحد کا ادراک ہو جیسے زید کا تصور، یا بغیر نسبت کے امورِ متعددہ کا (ادراک ہو) جیسے زید اور عمرو کا تصور، یا نسبتِ غیر تامہ کے ساتھ (ادراک ہو) جیسے غُلَامُ زَيْدٍ کا تصور، یا نسبتِ تامہ انشائیہ کے ساتھ، جیسے اِضْرِبْ کا تصور، یا (ادراک ہو) اس

نسبت خبریہ کے ساتھ کہ جس کا ادراک کیا گیا ہو غیر اذعانی ادراک کے ساتھ، جس طرح کہ تخیل، شک اور وہم کی صورت میں ہے۔

تشریح: سَوَاءٌ کَانَ اِدْرَاکًا الخ: سے غرضِ شارح اقسامِ تصور بیان کرنا ہے۔ قبل از بیانِ اقسامِ تصور ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

☆ اصلاً علم کی سولہ (16) اقسام ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

احساس، تخیل، توہم، تعقل، مرکب ناقص، مرکب انشائی، تخیل، وہم، شک، تکذیب، ظن، جہل مرکب، تقلید، عین الیقین، علم الیقین، حق الیقین۔

☆ ان کی وجہ حصر یہ ہے، کہ معلوم چیز دو حال سے خالی نہیں ہو گی، مفرد ہو گی یا مرکب ہو گی، مفرد ہو گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گی، کلی ہو گی یا جزئی ہو گی، جزئی ہو گی تو پھر دو حال خالی نہیں ہو گی، محسوس مبصر ہو گی یا معقولی ہو گی، اگر جزئی محسوس مبصر ہو گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گی، اُسکا ادراک حواس ظاہرہ سے ہو گا یا حواس باطنہ سے، اگر جزئی محسوس مبصر کا ادراک حواس ظاہرہ سے ہو، تو اسے **احساس** کہتے ہیں، مثلاً خالد کو دیکھ کر خالد کا علم احساس ہے، اور ادراک حواس باطنہ سے ہو، تو اسے **تخیل** کہتے ہیں، مثلاً آپ نے خالد کو دیکھا اور وہ چلا گیا پھر کسی نے خالد کے متعلق پوچھا، آپ نے اُس کے متعلق سوچا، تو جو خالد کی تصویر ذہن میں آئے، وہ خالد کا تخیل ہے۔

اور اگر معلوم چیز مفرد جزئی ہے، لیکن محسوس مبصر نہیں بلکہ معقولی ہے، تو اسے **توہم** کہتے ہیں، مثلاً خالد کی محبت یہ مفرد جزئی اور معقولی ہے۔ اگر معلوم چیز کلی ہے تو اسے **تعقل** کہتے ہیں، مثلاً بغض وحسد کا عام مفہوم، لیکن اگر معلوم چیز مرکب ہے تو دو حال سے خالی نہیں ہو گی وہ مرکب تام ہو گی یا مرکب ناقص، اگر **مرکب ناقص** ہے تو پانچویں قسم، اور تام ہے، تو پھر دو حال سے خالی نہیں، تام خبری ہو گی یا انشائی اگر **انشائی** ہے تو چھٹی قسم، اگر خبری ہے تو دو صورتیں ہیں کہ حکم لگایا گیا ہے یا نہیں، اگر نہیں لگایا گیا تو **تخییل**، اور لگایا گیا ہے تو تین صورتیں ہیں، کہ حکم سچا ہو گا، یا جھوٹا

ہوگا، یا دونوں احتمال ہونگے، اگر جھوٹا ہوتو **تکذیب**، اگر دونوں احتمال ہوں، تو پھر دوصورتیں ہیں کہ دونوں احتمال برابر ہوں گے، یا ایک جانب راجح اور ایک جانب مرجوح، اگر دونوں احتمال برابر ہوں، تو اُسے **شک** کہتے ہیں، لیکن اگر ایک جانب راجح اور ایک جانب مرجوح ہو، تو جانبِ راجح کو **ظن**، اور جانب مرجوح کو **وھم** کہتے ہیں، اور اگر حکم سچا ہے، تو پھر دوصورتیں ہوں گی، کہ حکم واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں، اگر نہیں تو **جھل مرکب**، اور اگر ہے تو اسے **جزم** کہتے ہیں، پھر جزم دو حال سے خالی نہیں، کہ تشکیکِ مشکک سے زائل ہوگا یا نہیں، اگر ہوگا تو اسے **تقلید** کہتے ہیں، اور اگر نہ ہوتو اسے یقین واذعان کہتے ہیں، پھر یقین کی تین صورتیں ہیں، یا مشاہدے سے ہوگا، یا جاننے سے ہوگا، یا تجربہ سے ہوگا، اگر مشاہدے سے ہوتو اسے **عین الیقین** کہتے ہیں، اگر جاننے سے ہوتو اسے **علم الیقین** کہتے ہیں، اور اگر تجربہ سے ہوتو اسے **حق الیقین** کہتے ہیں، مثلاً کسی نے کہا کہ آگ جلاتی ہے کسی نے سُن کر مان لیا اِسے علم الیقین کہتے ہیں، کسی نے آگ کو جلاتے ہوئے دیکھ کر مانا، اسے عین الیقین کہتے ہیں، اور اگر اس نے کوئی چیز آگ میں ڈال کر جل جانے سے مانا، اُسے حق الیقین کہتے ہیں۔

نوٹ: ان سولہ (16) اقسامِ علم میں سے ابتدائی نو (9) اقسام تصورات ہیں اور بقیہ سات (7) اقسام میں سے چھ تصدیقات ہیں، لیکن تکذیب کے متعلق اختلاف ہے،، بعض نے کہا کہ تصور ہے، کیونکہ اِس میں حکم جھوٹا ہوتا ہے، بعض نے کہا کہ تکذیب تصدیق میں داخل ہے کیونکہ حکم ہے تو سہی، خواہ جھوٹا سہی۔

سَوَاءٌ کَانَ اِدْرَاکًا الخ: سے غرض شارح اقسام تصور کو بیان کرنا ہے، یاد رہے کہ اقسام تصور نو (9) ہیں جیسا کہ ماقبل میں گزرا، شارح اُن اقسام تسعہ کو وجہ حصر میں پانچ (5) صورتوں کے تحت بیان کریںگے۔

شارح کہتے ہیں کہ تصور دو حال سے خالی نہیں، یا امر واحد کا ہوگا، یا امور متعدّدہ کا، اگر امر واحد کا ہوتو یہ پہلی قسم، اگر امور متعدّدہ کا ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں،

نسبت کے ساتھ ہوگا، یا بغیر نسبت کے ہوگا، اگر نسبت کے بغیر ہو تو دوسری قسم، جیسے زید وعمر کا تصور اور اگر نسبت کے ساتھ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ نسبت تامہ ہوگی یا نسبت ناقصہ، اگر نسبت ناقصہ ہے تو تیسری قسم، جیسے غلامِ زید (مرکب اضافی) کا تصور اور اگر نسبت تامہ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں کہ وہ نسبت تامہ خبریہ ہوگی یا اِنشائیہ ہوگی اگر اِنشائیہ ہو تو چوتھی قسم جیسے اِضرب (صیغہ امر) کا تصور، اور اگر نسبتِ خبریہ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں، کہ وہ نسبتِ خبریہ اِذعانی ہوگی، یا غیر اِذعانی، اگر غیر اِذعانی ہو، تو پانچویں قسم، اور اگر اذعانی ہو تو تصدیق ہے۔ گویا کہ تصدیق کے لئے چار چیزیں شرط ہیں۔

(1) نسبت ہو (2) نسبت تامہ ہو (3) وہ نسبت تامہ خبریہ ہو (4) نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہو۔

اب رهی یه بات! کہ تصور کی مذکورہ اقسام تسعہ ان پانچ صورتوں کے تحت کیسے ہونگی؟ تو وہ اس طرح دوسری صورت (نسبت نہ ہو) کے تحت تصور کی پہلی چار قسمیں داخل ہوں گی (احساس، تخیل، توہم، تعقل) کیونکہ ان میں سرے سے نسبت ہی نہیں ہوتی، تیسری قسم (نسبت ناقصہ ہو) کے تحت مرکب ناقص داخل ہوگیا، چوتھی قسم (نسبت تامہ انشائیہ ہو) کے تحت مرکب انشائی داخل ہوگیا، اور پانچویں قسم (نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو) کے تحت تخییل، وہم اور شک داخل ہوگیا۔

یا یوں کهیں! کہ شارح علامہ عبداللہ یزدی نے سَوَاءٌ كَانَ اِدْرَاكًا الخ: سے جو کچھ کہا ہے اُس سے نفی کی تین صورتیں ہوگئیں۔

(1) سرے سے نسبت ہی نہ ہو تو اس میں تصور کی پہلی چار قسمیں داخل ہوں گی (احساس، تخیل، توہم، تعقل)

(2) نسبت تامہ خبریہ نہ ہو، تامہ نہ ہو اِس سے مرکب ناقص داخل ہوگیا، اور خبریہ نہ ہو اِس سے مرکب انشائی داخل ہوگیا۔

(3) نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو، اِس سے تخییل، وہم، اور شک تینوں قسمیں داخل ہوگئیں۔

﴿متن﴾ وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُوْرَةِ الضَّرُوْرَةَ وَالْاِكْتِسَابَ بِالنَّظْرِ

ترجمہ: اور وہ دونوں (تصور وتصدیق) بداہۃً ضرورۃ اور اکتساب بالنظر سے حصہ لیتے ہیں۔

تشریح: وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُوْرَةِ الخ سے غرضِ ماتن تصور وتصدیق کی تقسیم ضروری ونظری کی طرف کرنا ہے،

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَيَقْتَسِمَانِ ☆ اَلْاِقْتِسَامُ بِمَعْنَى اَخْذِ الْقِسْمَةِ عَلٰى مَافِي الْاَسَاسِ اَیْ يَقْتَسِمُ التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيْقُ كُلًّا مِنْ وَصْفَيِ الضَّرُوْرَةِ اَيِ الْحُصُوْلِ بِلَا نَظْرٍ وَالْاِكْتِسَابِ اَيِ الْحُصُوْلِ بِالنَّظْرِ فَيَاْخُذُ التَّصَوُّرُ قِسْمًا مِنَ الضَّرُوْرَةِ فَيَصِيْرُ ضَرُوْرِيًّا وَقِسْمًا مِنَ الْاِكْتِسَابِ فَيَصِيْرُ كَسْبِيًّا وَكَذَا الْحَالُ فِي التَّصْدِيْقِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَيَقْتَسِمَانِ ☆ الاقتسام حصہ لینے کے معنیٰ میں ہے، اس بناء پر جو اساس کتاب میں ہے یعنی تصور اور تصدیق ضرورت یعنی نظر و فکر کے بغیر حاصل ہونا اور اکتساب یعنی نظر وفکر کے ساتھ حاصل ہونا، دونوں وصفوں میں سے ہر ایک سے حصہ لیتے ہیں، پس تصور ضرورۃ کا حصہ حاصل کر کے ضروری بن جاتا ہے، اور اکتساب کا حصہ لے کر کسبی بن جاتا ہے، اور یہی حال تصدیق کا ہے۔

تشریح: اَلْاِقْتِسَامُ بِمَعْنَى اَخْذِ الخ: سے غرض شارح متن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قولِ ماتن يَقْتَسِمَانِ: اقتسام سے ہے، اور اقتسام الیٰ کے واسطے سے متعدی ہوتا ہے، بنفسہ متعدی نہیں ہوتا، جبکہ ماتن نے بنفسہ متعدی کیا ہے، جو کہ درست نہیں ہے، لہٰذا ماتن کو چاہیے تھا کہ یوں کہتے يَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُوْرَةِ اِلَى الضَّرُوْرَةِ وَالْاِكْتِسَابِ بِالنَّظْرِ۔

جواب: اقتسام بنفسہ متعدی ہوتا ہے، کیونکہ لغت کی کتاب اساس میں اس کا

معنی اَخْذُ الْقِسْمَةِ (حصہ پکڑنا) ہے، اور اخذ بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے، لہٰذا اخذ جس کا (اقتسام) معنی ہے، وہ بھی بنفسہٖ متعدی ہوگا۔

فائدہ: بعض لوگوں نے مذکورہ سوال کا جواب یوں دیا ہے کہ ضرورۃ اور اکتساب منصوب بنزع الخافض ہیں، یعنی اصلاً یہ اِلیٰ حرف جار کے ساتھ تھے پھر حرفِ جر کو حذف کر کے اِن کو منصوب پڑھتے ہیں۔

اَیْ یَقْتَسِمُ التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِیْقُ الخ: سے غرض شارح قول ماتن یَقْتَسِمَانِ کی ضمیر تثنیہ کا مرجع بیان کرنا ہے، کہ اُس کا مرجع تصور اور تصدیق ہے۔

کُلًّا مِنْ وَصْفَیِ الضُّرُوْرَةِ الخ: سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وہم: یہ ہوتا تھا کہ ماتن کے قول وَیَقْتَسِمَانِ بِالضُّرُوْرَةِ الخ (تصور اور تصدیق بداھۃً ضرورت و اکتساب کی طرف منقسم ہوتے ہیں) کا مطلب شاید یہ ہو کہ تمام تصور ضروری ہوں، اور تمام تصدیق نظری ہوں، یا اس کے برعکس (تمام تصور نظری ہوں اور تمام تصدیق ضروری ہوں) ہو، اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک ضروری و نظری نہ ہو۔

جواب: شارح علامہ عبداللہ یزدی کہتے ہیں، کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک وصف بالضرورۃ، اور وصف اکتساب بالنظر سے حصہ لیتے ہیں، جو تصور ضرورۃ سے حصہ لے گا وہ ضروری بن جائے گا، اور جو اکتساب سے حصہ لے گا وہ کسبی بن جائے گا، اسی طرح جو تصدیق ضرورۃ سے حصہ لے گی وہ تصدیق ضروری بن جائے گی، اور جو تصدیق کسب سے حصہ لے گی وہ تصدیق کسبی بن جائے گی۔

اَیِ الْحُصُوْلِ بِلاَ نَظْرٍ: سے شارح نے ضرورۃ کا معنی بتا دیا کہ نظر و فکر کے بغیر حصول کو ضرورۃ کہتے ہیں۔

اَیِ الْحُصُوْلِ بِالنَّظْرِ: سے شارح نے اکتساب کا معنی بتادیا کہ نظر و فکر کے ساتھ حصول کو اکتساب کہتے ہیں، نیز ضرورۃ و اکتساب کی تعریف سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ ضرورۃ و اکتساب کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہے، اکتساب

وجودی چیز ہے، اور ضرورۃ عدمی چیز ہے۔

﴿شرح﴾ فَالْمَذْكُورُ فِي هٰذِهِ الْعِبَارَةِ صَرِيحًا هُوَ اِنْقِسَامُ الضَّرُوْرَةِ وَالْاِكْتِسَابِ وَيُعْلَمُ اِنْقِسَامُ كُلٍّ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ اِلَى الضَّرُوْرِيِّ وَالْكَسْبِيِّ ضِمْنًا وَكِنَايَةً وَهِيَ اَبْلَغُ وَاَحْسَنُ مِنَ الصَّرِيْحِ

ترجمہ: پس اس عبارت میں صراحۃً جو مذکور ہے، وہ ضرورۃ و اکتساب کا تقسیم ہونا ہے، اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا ضروری و کسبی کی طرف تقسیم ہونا ضمناً اور کنایۃً معلوم ہو رہا ہے، اور کنایہ زیادہ بلیغ اور زیادہ حسن والا ہوتا ہے صراحت سے۔

تشریح: فَالْمَذْكُورُ فِي الخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے جو تصور اور تصدیق کی تقسیم کی ہے، اُس سے صراحۃً تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تقسیم ضرورۃ اور اکتساب کی ہے، اس لیے کہ ماتن نے کہا ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں ضرورۃ ااور اکتساب سے حصہ پکڑتے ہیں، تو جب ضرورۃ کا ایک حصہ تصور نے اور ایک حصہ تصدیق نے پکڑا، اس طرح اکتساب کا ایک حصہ تصور نے پکڑا، اور ایک حصہ تصدیق نے، تو اس طرح ضرورۃ کے بھی دو حصے ہو گئے، اور اکتساب کے بھی دو حصے ہو گئے، لہٰذا یہ تقسیم ضرورۃ اور اکتساب کی ہوئی نہ کہ تصور اور تصدیق کی؟

جواب: صراحۃً تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تقسیم ضرورۃ اور اکتساب کی ہے، لیکن ضمناً اور کنایۃً تصور اور تصدیق کی تقسیم ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، ضمناً اور کنایۃً ایسے کہ ضرورۃ اور اکتساب کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف تب ہو گی، جب تصور اور تصدیق کی تقسیم ضروۃ اور اکتساب کی طرف ہو گی، یعنی تصور اور تصدیق کی تقسیم ضرورۃ و اکتساب کی طرف ہوئے بغیر ضرورۃ و اکتساب کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف نہیں ہو سکتی۔ گویا ضرورۃ و اکتساب کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف ملزوم ہے، اور تصور و تصدیق کی تقسیم

ضرورۃ واکتساب کی طرف لازم ہے، بس! یہاں پر ماتن نے ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے۔

وَهِيَ اَبْلَغُ وَاَحْسَنُ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: عموماً تصور اور تصدیق کی تقسیم ضرورۃ واکتساب کی طرف صراحۃً ہوتی ہے ماتن نے کنایۃً کیوں کی؟

جواب: اَلْكِنَايَةُ اَبْلَغُ وَاَحْسَنُ مِنَ الصَّرِيْحِ عِنْدَالْفُصَحَاءِ یعنی فصحاء کے ہاں! صراحت کی بنسبت کنایہ کے اندر زیادہ حسن اور زیادہ بلاغت ہوتی ہے، اس لئے ماتن نے یہ تقسیم کنایۃً کی ہے۔

رهی یه بات! کہ کنایہ اَبْلَغُ وَ اَحْسَنُ کیوں ہے؟
جواب: چونکہ کنایہ میں غور وخوض کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے، اور مشقت اُٹھائی پڑتی ہے، اور مشقت سے حاصل ہونے والی چیز کی قدر زیادہ ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ بِالضَّرُوْرَةِ ☆ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ هٰذِهِ الْقِسْمَةَ بَدِيْهِيَّةٌ لَا تَحْتَاجُ اِلٰى تَجَشُّمِ لِاسْتِدْلَالٍ كَمَا ارْتَكَبَهُ الْقَوْمُ وَذَالِكَ لِاَنَّا اِذَا رَجَعْنَا اِلٰى وِجْدَانِنَا وَجَدْنَا مِنَ التَّصَوُّرَاتِ مَا هُوَ حَاصِلٌ لَنَا بِلَا نَظْرٍ كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَمِنْهَا مَا هُوَ حَاصِلٌ لَنَا بِالنَّظْرِ وَالْفِكْرِ كَتَصَوُّرِ حَقِيْقَةِ الْمَلَكِ وَالْجِنِّ وَكَذَا مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ مَا يَحْصُلُ بِلَا نَظْرٍ كَالتَّصْدِيْقِ بِاَنَّ الشَّمْسَ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارَ مُحْرِقَةٌ وَمِنْهَا مَا يَحْصُلُ بِالنَّظْرِ كَالتَّصْدِيْقِ بِاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ وَالصَّانِعَ مَوْجُوْدٌ

ترجمہ: مصنف کا قول بِالضَّرُوْرَةِ: اشارہ ہے اس امر کی طرف، کہ بے شک یہ تقسیم بدیہی ہے، جو دلائل کی تکلیف اٹھانے کی محتاج نہیں ہے، جیسا کہ قوم (مناطقہ) اس کا ارتکاب کیا ہے، اور یہ اس لیے کہ بے شک جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو ہم بعض تصورات ایسے

پاتے ہیں جو ہمیں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ گرمی اور سردی کا تصور، اور کچھ ان میں سے وہ جو ہمیں حاصل ہوتے ہیں نظر وفکر کے ساتھ، جیسا کہ فرشتہ اور جن کی حقیقت کا تصور، اور اسی طرح تصدیقات میں سے کچھ وہ ہیں جو ہمیں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہوتی ہیں، جیسا کہ اس بات کی تصدیق کہ سورج روشن ہے، اور آگ جلانے والی ہے، اور ان میں سے کچھ وہ ہیں جو نظر وفکر کے ساتھ حاصل ہوتی ہیں، جیسا کہ اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے اور صانع موجود ہے۔

تشریح: اِشَارَۃٌ اِلیٰ اَنَّ هٰذِهٖ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

قبل از سوال ایک ضروری فائدہ ملاحظہ فرمائیں، متن میں مذکور لفظ بِالضَّرُوْرَۃِ کے دو معنی ہیں اور دونوں کا استعمال یہاں پر صحیح ہے۔

(1) بِالضَّرُوْرَۃِ بمعنی بداھۃ: (واضح ہونا) مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق واضح طور پر ضروری اور نظری کی طرف تقسیم ہوتے ہیں۔

(2) بِالضَّرُوْرَۃِ بمعنیٰ وجوب: اور اب مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق وجوبی طور پر ضروری اور نظری کی طرف تقسیم ہوتے ہیں۔

سوال: ماتن نے تصور اور تصدیق کی تقسیم کرتے ہوئے بِالضَّرُوْرَۃِ کی قید کیوں لگائی؟

جواب: ماتن نے اس قید کے ذریعے ان لوگوں کا رد کر دیا ہے، جنہوں نے اس تقسیم کو ثابت کرنے کے لئے استدلال سے کام لیا ہے، ماتن نے کہا کہ یہ تقسیم بدیہی ہے استدلال کی حاجت نہیں ہے۔

وَذَالِكَ لِاَنَّا اِذَا رَجَعْنَا الخ: سے غرض شارح اس تقسیم کے بدیہی ہونے پر دلیل دینا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ تقسیم بدیہی ہے، اس طرح کہ اگر ہم اپنے من میں

جھانکیں!، تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ بعض تصورات اور تصدیقات ایسے بھی ہیں، جو بچوں کو بھی حاصل ہو جاتے ہیں، حالانکہ ان میں فکر کی صلاحیت نہیں ہوتی اور بعض ایسے بھی ہیں، جو بڑوں کو بھی نظر و فکر کے بغیر حاصل نہیں ہوتے، مثلاً سردی اور گرمی کا تصور، تصورِ ضروری و بدیہی ہے، اور فرشتہ اور جن کا تصور، تصورِ نظری و کسبی ہے۔ اسی طرح آگ گرم ہے کی تصدیق، تصدیق ضروری و بدیہی ہے، اور عالم حادث ہے کی تصدیق، تصدیق نظری و کسبی ہے۔

﴿متن﴾ وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ

ترجمہ: اور وہ (نظر و فکر) معقول کو ملاحظہ کرنا ہے مجہول کو حاصل کرنے کے لیے۔

تشریح: وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الخ: سے غرضِ ماتن نظر و فکر کی تعریف کرنا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ ☆ اَيِ النَّظْرُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ نحوَ الامرِ الْمَعْلُوْمِ لِتَحْصِيْلِ اَمْرٍ غَيْرِ مَعْلُوْمٍ

ترجمہ: ماتن کا قول وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ: یعنی نظر، نفس کا متوجہ ہونا امرِ معلوم کی طرف امرِ غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لیے۔

تشریح: اَيِ النَّظْرُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ الخ: سے شارح کی متعدد اغراض ہیں جنہیں ترتیب سے ملاحظہ فرمائیں۔

(1) النَّظْرُ: سے شارح نے هُوَ ضمیر کا مرجع بیان کر دیا۔ (2) تَوَجُّهُ سے ملاحظہ کا معنیٰ بتا دیا۔

(3) النَّفْس: سے شارح نے قول ماتن مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ میں اضافت بتا دی، کہ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ میں مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے، اور مصدر کا فاعل النَّفْسُ ہے جو کہ محذوف ہے۔

(4) متن میں الْمَعْقُوْلُ اور الْمَجْهُوْلِ دونوں صفت کے صیغے ہیں، اور ہر صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف ہوتا ہے، شارح نے بتا دیا کہ اِن کا موصوف لفظِ الْاَمْر ہے۔

(5) اَلْمَعْلُوْم سے اَلْمَعْقُوْلِ کا معنی، اور غَیْرِ مَعْلُوْمٍ سے اَلْمَجْهُوْلِ کا معنی بتا دیا۔

﴿شرح﴾ وَفِی الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُوْمِ اِلَی الْمَعْقُوْلِ فَوَائِدُ مِنْهَا التَّحَرُّزُ عَنْ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِی التَّعْرِیْفِ وَمِنْهَا التَّنْبِیْهُ عَلٰی اَنَّ الْفِکْرَ اِنَّمَا یَجْرِیْ فِی الْمَعْقُوْلَاتِ اَیِ الْاُمُوْرِ الْکُلِّیَةِ الْحَاصِلَةِ فِی الْعَقْلِ دُوْنَ الْاُمُوْرِ الْجُزْئِیَّةِ فَاِنَّ الْجُزْئِیَّ لَایَکُوْنُ کَاسِبًا وَلَامُکْتَسَبًا وَمِنْهَا رِعَایَةُ السَّجْعِ

ترجمہ: اور لفظِ معلوم سے معقول کی طرف عدول کرنے میں کئی فوائد ہیں، ان میں سے (ایک فائدہ) تعریف میں لفظِ مشترک کے استعمال سے بچنا ہے، اور ان میں سے (دوسرا فائدہ) اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ فکر فقط معقولات میں جاری ہوتی ہے، یعنی امورِ کلیہ میں جو عقل میں حاصل ہونے والے ہیں، نہ کہ امورِ جزئیہ میں، کیونکہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے، اور نہ ہی مکتسب، اوران میں سے (تیسرا فائدہ) سجع کی رعایت ہے۔

تشریح: وَفِی الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُوْمِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: عموماً مناطقہ نظر وفکر کی تعریف میں لفظ معلوم کو ذکر کرتے ہیں ماتن نے معقول کو کیوں اختیار کیا؟

جواب: شارح کہتے ہیں کہ لفظ معلوم کے بجائے لفظ معقول کو ذکر کرنے میں کئی فوائد ہیں، اس لئے اسے ذکر کیا گیا ہے۔

مِنْهَا التَّحَرُّزُ عَنْ اِسْتِعْمَال الخ: سے شارح فائدہ اوّل کو بیان کرنا ہے۔

فائدہ: 1: معلوم چونکہ علم سے ہے اور علم کا اطلاق کبھی حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ پر ہوتا ہے، اور کبھی اَلصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّیْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ پر ہوتا ہے، اور کبھی اَلْاِعْتِقَادُ الْجَازِمُ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ پر ہوتا ہے، اور کبھی ظن پر، اور جہل

مرکب پر، اور کبھی یقین پر، الغرض لفظ علم کئی معانی میں مشترک ہے، اور مشترک لفظ کو تعریفات میں ذکر کرنا قبیح ہوتا ہے، اس بنا پر ماتن نے لفظ معلوم کی جگہ لفظ معقول کو ذکر کیا ہے۔

وَمِنْهَا التَّنْبِيْهُ عَلٰى اَنَّ الخ: سے غرض شارح دوسرے فائدہ کو بیان کرنا ہے، قبل از فائدہ ثانی ایک ضروری بات ملاحظہ فرمائیں۔

ضروری بات: معلوم علم سے ہے، اور علم کا اطلاق کلیات (جنکا وجود ذہن میں ہوتا ہے) وجزئیات (جنکا وجود خارج میں ہوتا ہے) دونوں پر ہوتا ہے، جبکہ معقول عقل سے ہے، اور عقل کا اطلاق فقط کلیات پر ہوتا ہے۔

فائدہ: 2: شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے لفظ معقول کے استعمال سے اِس بات پر تنبیہ کر دی کہ نظر وفکر صرف امور کلیہ میں ہوتی ہے، امورِ جزئیہ میں نہیں ہوتی، اگر معقول کی بجائے معلوم کہا جاتا، تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ نظر وفکر امورِ کلیہ میں بھی ہوتی ہے، اور امور جزئیہ میں بھی ہوتی ہے، کیونکہ معلوم تو جزئیات کو بھی شامل ہے، حالانکہ نظر وفکر فقط امورِ کلیہ میں ہوتی ہے، امور جزئیہ میں نہیں ہوتی۔

فَاِنَّ الْجُزْئِيَّ لَايَكُوْنُ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: نظر وفکر امور کلیہ میں ہوتی ہے، جزئیہ میں کیوں نہیں ہوتی؟

جواب: امور جزئیہ میں اس لئے نہیں ہوتی، کیونکہ جزئی نہ کاسب (دوسرے کو حاصل کرنے کا ذریعہ) ہوتی ہے، اور نہ ہی مکتسب (خود حاصل ہونے والی) ہوتی ہے، یعنی ایک جزئی کے جاننے سے دوسری جزئی کا علم حاصل نہیں ہوتا، مثلاً زید کے علم سے خالد کا علم نہیں آتا، اِسی طرح جزئی ماحصل بھی نہیں بنتی، مثلاً حیوان اور ناطق کی ترکیب سے انسان حاصل ہوتا ہے، جو کہ کلی ہے جزئی نہیں ہے۔

سوال: خالد جزئی ہے اس کو جاننے سے ذاتِ خالد جو کہ مشخص وجزئی ہے اس کا علم آجاتا ہے، لہٰذا جزئی کے ذریعے جزئی کا علم آجاتا ہے؟

جواب: جزئی کے جاننے سے جو جزئی معلوم ہوتی ہے، وہ حقیقۃً کلی کے ذریعے ہی معلوم ہوتی ہے، آپ کو خالد کے جاننے سے خالد کا جو علم آیا ہے، وہ خالد کی شکل سے نہیں آیا ہے، کیونکہ شکل تو بچپن سے بڑھاپے تک تبدیل ہوتی رہتی ہے، بلکہ ذات خالد کا علم ماہیت انسانی کیوجہ سے آیا ہے، اور ماہیت انسانی کلی ہے، جزئی نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ جزئی کے جاننے سے جزئی کا علم نہیں آتا۔

وَمِنْهَا رِعَايَةُ السَّجْعِ الخ: سے غرض شارح لفظ معقول ذکر کرنے کا تیسرا فائدہ بیان کرنا ہے۔

فائدہ: 3: شارح کہتے ہیں ماتن لفظِ معقول اس لئے لائے، تاکہ معقول کی مجہول سے رعایت سجع ہو جائے۔

فائدہ: **سجع**: کہتے ہیں تَطْبِيْقُ اللَّاحِقِ لِلسَّابِقِ فِيْ حَرْفِ الْاٰخِيْرِ مِنَ الْكَلِمَةِ الْاٰخِيْرَةِ (لاحق کو سابق کے مطابق بنانا آخری کلمہ کے آخری حرف کے ساتھ)

﴿متن﴾ قَدْ يَقَعُ فِيْهِ الْخَطَأُ فَاحْتِيْجَ اِلىٰ قَانُوْنٍ يَعْصِمُ عنهُ فِي الْفِكْرِ وَهُوَ الْمَنْطِقُ

ترجمہ: اور کبھی نظر وفکر میں خطاء واقع ہوتی ہے، پس حاجت ہوئی ایک ایسے قانون کی طرف جو غلطی سے بچائے اور وہ منطق ہے۔

تشریح: ماتن نے پہلے نظر وفکر کی تعریف کی تھی اب منطق کی غرض کو بیان فرما رہے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ فِيْهِ الْخَطَأُ☆ بِدَلِيْلِ اَنَّ الْفِكْرَ قَدْ يَنْتَهِيْ اِلىٰ نَتِيْجَةٍ كَحُدُوْثِ الْعَالَمِ وَ قَدْ يَنْتَهِيْ اِلىٰ نَقِيْضِهَا كَقِدَمِ الْعَالَمِ فَاَحَدُ الْفِكْرِ خَطَأٌ وَحِيْنَئِذٍ لَا مُحَالَةَ وَاِلَّا لَزِمَ اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ

ترجمہ: ماتن کا قول فِيْهِ الْخَطَأُ: کی دلیل یہ ہے کہ یقیناً فکر کبھی ایک نتیجہ کی طرف پہنچتی ہے، جیسے عالم کا حادث ہونا، اور کبھی اس کی نقیض کی طرف

پہنچتی ہے جیسے عالم کا قدیم ہونا، پس دو فکروں میں سے اس وقت ایک فکر یقیناً غلط ہوگی، ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا۔

تشریح: بِدَلِیلِ اَنَّ الفِکرَ الخ: سے غرض شارح قول ماتن قَدْ یَقَعُ فِیهِ الْخَطَأُ کی دلیل لانا ہے۔

شارح کہتے ہیں! کہ کئی عقلاء اور اربابِ نظر نے نظر وفکر کیا، یعنی صغریٰ کبریٰ ملایا، تو اس نتیجے پر پہنچے، کہ عالم حادث ہے، اور استدلال یوں کیا اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ اور بعض دیگر نے نظر وفکر کیا، تو وہ اس نتیجے پر پہنچے، کہ عالم قدیم ہے، اور استدلال یوں کیا اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَكُلُّ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ قَدِیْمٌ فَالْعَالَمُ قَدِیْمٌ اب ظاہر ہے ان دونوں فکروں میں سے ایک کا غلط ہونا ضروری ہے، ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے، لہٰذا ایک فکر یقیناً غلط ہے، پس ثابت ہوا کہ نظر وفکر میں خطاء واقع ہو جاتی ہے۔

اعتراض: اَلْعَالَمُ حَادِثٌ اور اَلْعَالَمُ قَدِیْمٌ نقیضین کیسے ہوسکتی ہیں؟ جبکہ تناقض کے لیے شرط ہے کہ دونوں قضیوں کا ایجاب وسلب میں اختلاف ہو، جو کہ یہاں نہیں پایا جاتا؟

جواب: یہاں نقیض سے مراد منافی فی الجملہ ہے، لہٰذا اعتراض نہ رہا، کیونکہ ان دونوں میں منافاۃ ہے۔

﴿شرح﴾ فَلَا بُدَّ مِنْ قَاعِدَةٍ كُلِّيَّةٍ لَوْ رُوْعِيَتْ لَمْ يَقَعِ الْخَطَأُ فِي الْفِكْرِ وَهِيَ الْمَنْطِقُ

ترجمہ: پس ایک قاعدہ کلیہ کا ہونا ضروری ہے، کہ اگر اس کی رعایت کی جائے تو فکر میں غلطی واقع نہ ہو، اور وہ منطق ہے۔

تشریح: فَلَا بُدَّ مِنْ قَاعِدَةٍ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ خطاء فی الفکر سے بچانے والا قانون منطق ہے، حالانکہ

یہ بات نہیں، کیونکہ اگر ایسے ہوتا! تو کسی منطقی سے کبھی خطاء واقع نہ ہوتی، حالانکہ منطقیوں سے خطاء واقع ہوتی ہے، جیسا کہ ابھی بعض مناطقہ کا قول گذرا کہ عالم قدیم ہے۔

جواب: یہاں عبارت لَوْ رُوْعِیَتْ محذوف ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر اس قانون کی رعایت کی جائے، تو پھر یہ قانون خطاء فی الفکر سے بچاتا ہے اور وہ قانون منطق ہے۔

﴿شرح﴾ فَقَدْ ثَبَتَ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ اِلَى الْمَنْطِقِ فِي الْعِصْمَةِ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ بِثَلٰثِ مُقَدَّمَاتٍ اَلْاُوْلٰى اَنَّ الْعِلْمَ اِمَّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْدِيْقٌ وَالثَّانِيَةُ اَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا اِمَّا يَحْصُلُ بِلَا نَظَرٍ اَوْ يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ وَالثَّالِثَةُ اَنَّ النَّظَرَ قَدْ يَقَعُ فِيْهَا الْخَطَأُ فَهٰذِهِ الْمُقَدَّمَاتُ الثَّلٰثُ تُفِيْدُ اِحْتِيَاجَ النَّاسِ فِي التَّحَرُّزِ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ اِلٰى قَانُوْنٍ وَ ذَالِكَ هُوَ الْمَنْطِقُ ۔

ترجمہ: پس منطق کی طرف لوگوں کا محتاج ہونا خطاء فی الفکر سے بچنے کے لیے تین مقدمات سے ثابت ہوا، پہلا مقدمہ کہ علم تصور ہے یا تصدیق ہے، دوسرا یہ کہ یقیناً ان دونوں میں سے ہر ایک نظر کے بغیر حاصل ہوگا، یا نظر کے ساتھ حاصل ہوگا، اور تیسرا یہ کہ نظر میں کبھی غلطی واقع ہوتی ہے، پس یہ تینوں مقدمات میں لوگوں کو فکر میں غلطی سے بچنے کے لیے ایک قانون کے محتاج ہونے کی طرف فائدہ دیتے ہیں۔ اور وہ قانون منطق ہے۔

تشریح: فَقَدْ ثَبَتَ اِحْتِيَاجُ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: جناب! یہ مقدمہ ہے اور مقدمہ میں تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے، تعریف، موضوع اور غرض وغایت لہٰذا ماتن کو انہی تین چیزوں کا ذکر کرنا چاہیے تھا، جبکہ ماتن نے علم کی تقسیم تصور وتصدیق کی طرف اور پھر تصور وتصدیق کی تقسیم ضروۃ واکتساب

کی طرف کر دی اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ کبھی کبھی نظر وفکر میں خطاء واقع ہو جاتی ہے یہ سب کچھ مقصود سے انحراف کے مترادف ہے؟

جواب: مقدمہ میں ذکر تو انہی تین چیزوں کا ہونا چاہیے تھا، لیکن ان میں سے احتیاج الی المنطق (غرض) کا ثبوت مذکورہ تین مقدمات (تقسیم علم، تقسیم اقسام علم، اور کبھی نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے) ہیں، یعنی ان تین مقدمات کے ملانے سے یہ بات حاصل ہوئی، کہ انسان خطاء فی الفکر سے بچنے کے لئے ایک قانون کا محتاج ہے۔ الغرض احتیاجُ النَّاسِ اِلَی المَنطِق (غرض) کو ان تین مقدمات نے ثابت کیا ہے۔

﴿شرح﴾ وَعُلِمَ مِنْ هٰذَا تَعْرِيْفُ الْمَنطِقِ اَيْضًا بِاَنَّهٗ قَانُوْنٌ يَّعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ

ترجمہ: اور اس سے علم منطق کی تعریف بھی معلوم ہوگئی، کہ وہ ایسا قانون ہے کہ اس کی رعایت ذہن وخطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

تشریح: وَعُلِمَ مِنَ هٰذَا الخ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: مقدمہ میں تین چیزیں ذکر کی جاتی ہیں، تعریف، غرض اور موضوع، ماتن نے غرض تو بتا دی، اور موضوع کا ذکر بھی بعد میں فرما رہے ہیں، کیا وجہ ہے کہ تعریف کو ذکر نہیں کیا؟

جواب: ماتن نے غرض اس طریقے سے بیان کی ہے کہ تعریف خود بخود سمجھ آگئی ہے، یعنی منطق کی طرف احتیاج ثابت کرنے کے سلسلے میں ماتن کی عبارت فَاحْتِيْجَ اِلٰى قَانُوْن يَعْصِمُ عنهُ فِي الفِكر یہی منطق کی تعریف بھی ہے اور غرض بھی ہے۔

﴿شرح﴾ فَهٰهُنَا عُلِمَ اَمْرَانِ مِنَ الْاُمُوْرِ الثَّلَاثَةِ الَّتِىْ وُضِعَتِ الْمُقَدَّمَةُ لِبَيَانِهَا بَقِيَ الْكَلَامُ فِي الْاَمْرِ الثَّالِثِ وَهُوَ تَحْقِيْقُ اَنَّ مَوْضُوْعَ عِلْمِ الْمَنطِقِ مَاذَا؟ فَاَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ وَمَوْضُوْعُهُ الخ

ترجمہ: پس یہاں تین امور میں سے دو امر معلوم ہو گئے، جن کے بیان

کے لیے مقدمہ کو وضع کیا گیا ہے، باقی کلام تیسرے امر میں رہا، اور وہ اس بات کی تحقیق ہے کہ علم منطق کا موضوع کیا ہے؟ جس کی طرف وہ اپنے قول وَمَوْضُوْعُهٗ الخ سے اشارہ فرمارہے ہیں۔

تشریح: فَهٰهُنَا عُلِمَ اَمْرَانِ مِنَ الخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے، کہ مقدمہ میں جن تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے، ان میں سے دو تو یہاں تک آگئیں، اور تیسری چیز باقی رہ گئی کہ منطق کا موضوع کیا ہے؟ تو ماتن مَوْضُوْعُهٗ سے اُس کا ذکر رہے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ قَانُوْنٌ ☆ اَلْقَانُوْنُ لَفْظٌ يُوْنَانِيٌّ اَوْ سُرْيَانِيٌّ مَوْضُوْعٌ فِي الْاَصْلِ لِمِسْطَرِ الْكِتَابِ وَ فِي الْاِصْطِلَاحِ قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ يُتَعَرَّفُ مِنْهَا اَحْكَامُ جُزْئِيَّاتِ مَوْضُوْعِهَا كَقَوْلِ النُّحَاةِ كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ فَاِنَّهٗ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يُعْلَمُ مِنْهُ اَحْوَالُ جُزْئِيَّاتِ الْفَاعِلِ

ترجمہ: ماتن کا قول قَانُوْن: قانون یونانی یا سریانی لفظ ہے، لغت میں مسطرِ کتاب (کتاب کو سطر لگانے والے آلہ) کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور اصطلاح میں وہ قضیہ کلیہ ہے کہ جس سے اس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام کو پہچانا جاتا ہے، جیسے نحویوں کا قول كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ پس بلاشبہ یہ حکم کلی ہے، اس سے فاعل کی جزئیات کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔

تشریح: اَلْقَانُوْنُ لَفْظٌ الخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ قانون یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے، عربی کا نہیں کیونکہ فَاعُوْلُ کے وزن پر لغتِ عرب میں کوئی کلمہ نہیں۔

فائدہ: 1: سریانی زبان سیّدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں ایک قوم کی زبان تھی۔

فائدہ: 2: منطق قوانین کا مجموعہ ہے، لیکن اسے قانون سے تعبیر کیا گیا ہے، اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ منطقی قوانین جہتِ واحدہ (ضبط) میں اشتراک کی وجہ سے قانونِ واحد کے مرتبہ پر ہیں، یعنی منطقی قوانین مضبوط ہیں۔

مَوْضُوْعٌ فِي الْاَصْلِ الخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے، کہ لغت میں قانون

کتاب کو سطر لگانے والے آلہ کو کہا جاتا ہے۔

وَفِي الْاِصْطِلَاحِ الخ: سے غرضِ شارح قانون کا اصطلاحی معنی بیان کرنا ہے، کہ اصطلاحاً قانون اُس قضیہ کو کہتے ہیں، کہ جسکے ذریعے اُس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہچانے جائیں۔

سوال: قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

جواب: جس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کے حکم کو معلوم کرنا ہو، اُسکے موضوع کی جزئی کو ایک قضیہ کا موضوع بنایا جائے، اور اُس قضیہ کا محمول قضیہ کلیہ کے موضوع کو قرار دیا جائے پھر وہ قضیہ جو اِس طریقے پر حاصل ہو، اُس کو صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے، چنانچہ اس طرح اُس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کا حال معلوم ہو جائیگا۔
جیسے: نحویوں کا ضابطہ ہے کُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ، زید (جو مذکورہ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی ہے) کو موضوع بنایا جائے، اُس قضیہ کے موضوع (فَاعِلٌ) کو اِس کا محمول بنایا جائے تو قضیہ (زَیْدٌ فَاعِلٌ) بنا، اب اِسے بطور صغریٰ اور اُس قضیہ کلیہ (کُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ) کو کبریٰ استعمال کیا جائے، اور یوں کہا جائے کہ زَیْدٌ فَاعِلٌ وَکُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ حد اوسط (فاعِل) کو گرانے سے نتیجہ آئے گا، زَیْدٌ مَرْفُوْعٌ یہ قضیہ کلیہ (کُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ) کے موضوع کی جزئی کا حال معلوم ہو گیا، کہ زید کو مرفوع پڑھا جائے۔

فائدہ: قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں، کیونکہ موضوع ذات ہوتی ہے، اور ذات کی جزئیات ہوتیں ہیں، اور محمول کی جزئیات کے احکام معلوم نہیں کئے جاتے، کیونکہ محمول وصف ہوتا ہے، اور وصف کی جزئیات نہیں ہوتیں۔

﴿متن﴾ وَمَوْضُوْعُهُ الْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصْدِيْقِيُّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُوْصِلُ اِلٰى مَطْلُوْبٍ تَصَوُّرِيٍّ فَيُسَمّٰى مُعَرِّفًا اَوْ تَصْدِيْقِيٍّ فَيُسَمّٰى حُجَّةً۔

ترجمہ: اور اس کا موضوع معلومِ تصوری یا معلومِ تصدیقی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ پہنچانے والا ہو مطلوبِ تصوری تک، تو اس (معلوم تصوری) کا نام معرف رکھا جاتا ہے، یا (پہنچانے والا ہو) مطلوبِ تصدیقی تک تو اس (معلوم تصدیقی) کا نام حجت رکھا جاتا ہے۔

تشریح: وَمَوْضُوْعُهُ الْمَعْلُوْمُ الخ: سے غرضِ ماتن علمِ منطق کا موضوع بیان کرنا ہے، کہ علمِ منطق کا موضوع معرِف و حجۃ ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَمَوْضُوْعُهٗ☆ مَوْضُوْعُ الْعِلْمِ مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ وَالْعَرْضُ الذَّاتِيُّ مَا يَعْرِضُ لِلشَّيْءِ اِمَّا اَوَّلاً وَ بِالذَّاتِ كَالتَّعَجُّبِ اللَّاحِقِ لِلْاِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ اِنْسَانٌ وَ اِمَّا بِوَاسِطَةِ اَمْرٍ مُسَاوٍ لِذَالِكَ الشَّيْءِ كَالضِّحْكِ الَّذِيْ يَعْرِضُ حقيقةً لِلْمُتَعَجِّبِ ثُمَّ يُنْسَبُ عُرُوْضُهٗ اِلَى الْاِنْسَانِ بِالْعَرْضِ وَالْمَجَازِ فَافْهَمْ۔

ترجمہ: ماتن کا قول وَمَوْضُوْعُهٗ علم کا موضوع وہ چیز ہے جس میں اسکے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جائے، عرض ذاتی وہ ہے جو شے کو لاحق ہو یا تو اولاً اور بالذات، جیسے تعجب انسان کو لاحق ہوتا ہے اس حیثیت سے کے وہ انسان ہے، یا کسی ایسے امر کے واسطہ سے جو شے کے مساوی ہے، جیسے ضحک وہ جو تعجب کرنے والے کو حقیقۃً لاحق ہوتا ہے، پھر اس کا عارض ہونا انسان کی طرف منسوب ہوتا ہے بالعرض اور مجازاً۔ پس تو سمجھ لے۔

تشریح: مَوْضُوْعُ الْعِلْمِ مَا الخ: سے غرضِ شارح مطلق موضوع کی تعریف کرنا ہے، کیونکہ ماتن کا قول مَوْضُوْعُهٗ (منطق کا موضوع) خاص اور مقیّد ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ خاص اور مقید کا سمجھنا مطلق و عام کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ علم کا موضوع وہ چیز ہے کہ جس کے عوارضِ ذاتیہ کے متعلق اس علم میں بحث کی جائے۔

یادرھے! کہ فِیْہِ کی ضمیر کا مرجع علم ہے، اور عَوَارِضِہ کی ضمیر کا مرجع مَا موصولہ ہے۔

وَالْعَرَضُ الذَّاتِیُّ مَا الخ: سے غرضِ شارح تعریفِ موضوع میں بیان کردہ لفظِ عرضِ ذاتی کی تعریف بیان کرنا ہے، اور اس کی اقسام بیان کرنی ہیں۔

فائدہ: عوارض کل چھ(6) ہیں، جن میں سے تین ذاتیہ ہیں، اور تین غریبہ ہیں، علم میں عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے، عوارضِ غریبہ سے بحث نہیں ہوتی، اس لیے شارح نے عوارض ذاتیہ کا بیان کیا ہے، عوارضِ غریبہ کا بیان نہیں کیا۔

(1) عارض معروض پر بلا واسطہ محمول ہو جیسے تعجب، انسان پر بلا واسطہ محمول ہوتا ہے یعنی اَلْاِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ

(2) عارض معروض پر امر مساوی کے واسطہ سے محمول ہو، جیسے ضحک انسان پر تعجب کے واسطہ سے محمول ہوتا ہے یعنی اَلْاِنْسَانُ ضَاحِكٌ (پہلے انسان کو تعجب ہوتا ہے، پھر ضحک ہوتا ہے) تعجب انسان کا امرِ مساوی ہے، یعنی تعجب اور انسان میں نسبت تساوی کی ہے، جن افراد پر انسان صادق آتا ہے انہی افراد پر متعجب ہونا بھی صادق آتا ہے، (جو انسان ہے وہ متعجب ہے اور جو متعجب ہے وہ انسان ہے)

نوٹ: امر مساوی سے مراد عام ہے خواہ وہ شیء معروض کا جزء ہو یا اس سے خارج ہو۔ جیسے: معقولات کے وہ ادراکات جو انسان پر ناطق کے واسطہ سے محمول ہیں اور ناطق انسان کا مساوی اور انسان کی جزء ہے۔ امرِ مساوی جو معروض سے خارج ہے، مثلاً ضاحک جو انسان پر متعجب کے واسطہ محمول ہے۔

رھی یہ بات! کہ شارح نے اس امر مساوی کی جو معروض کی جزء ہے مثال کیوں نہیں دی؟

جواباً عرض یہ ہے کہ فن میں مثالیں فقط تقریب ذہن کے لیے دی جاتی ہیں اور تقریب ذہن کے لیے ایک ہی مثال کافی ہے۔

(3) عارض معروض پر بالواسطہ محمول ہو لیکن وہ واسطہ معروض کا جزء ہو۔ مثلاً

حرکت بالارادہ حیوان کے واسطہ سے انسان پر محمول ہوتا ہے، اور حیون انسان کی جزء ہے (اَلْاِنْسَانُ مُتَحَرِّكٌ بِالْاِرَادَةِ)

فائدہ: عوارض، احوال اور محمولات مترادف المعنیٰ ہیں۔

فَافْهَمْ: سے غرض شارح ☆ **یا** تو اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماقبل میں مذکور مجاز سے مراد مجاز لغوی ہے۔

☆ **یا** اس اشکال کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ ضحک اور تعجب یہ انسان کے عارض ہیں، اور انسان ان کا معروض ہے، جو کہ ذات ہے، قاعدہ یہ ہے کہ عارض کا معروض پر حمل ہوتا ہے، جبکہ یہاں حمل درست نہیں ہے، اس لیے کہ ضحک اور تعجب دونوں مصدر ہیں اور مصدر من قبیلِ وصف ہوتا ہے، اور وصف کا حمل ذات پر درست نہیں ہے؟

جواب: ضحک اور تعجب مصدر ہیں اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے، اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے، یہاں پر یہ مصادر مبنی للفاعل ہیں۔یعنی اَلْاِنْسَانُ ضَاحِكٌ اور اَلْاِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ۔"

☆ **یا** اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ عرض ذاتی کی پہلی قسم میں جس واسطہ کی نفی کی گئی ہے اس واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض ہے، جس کا بیان مطولات میں آئے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَلْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِيُّ ☆ اِعْلَمْ اَنَّ مَوْضُوْعَ الْمَنْطِقِ الْمُعَرِّفُ وَالْحُجَّةُ

ترجمہ: ماتن کا قول اَلْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِيُّ ☆ جان لیجیے! کہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے۔

تشریح: اِعْلَمْ اَنَّ مَوْضُوْعَ الخ: سے غرضِ شارح منطق کے موضوع کو بیان کرنا ہے۔

﴿شرح﴾ اَمَّا الْمُعَرِّفُ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُوْمِ التَّصَوُّرِيِّ لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يُوْصِلُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِيٍّ كَالْحَيَوَانِ

النَّاطِقِ الْمُوْصِلِ اِلیٰ تَصَوُّرِ الْاِنْسَانِ وَ اَمَّا الْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِیُّ الَّذِیْ لَا یُوْصِلُ اِلیٰ مَجْھُوْلٍ تَصَوُّرِیٍّ فَلَا یُسَمّٰی مُعَرِّفاً وَالْمَنْطِقِیُّ لَا یَبْحَثُ عَنْهُ کَالْاُمُوْرِ الْجُزْئِیَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ مِنْ زَیْدٍ وَ عَمْرٍو ۔

ترجمہ: بہر حال، معرف پس وہ نام ہے معلوم تصوری کا، لیکن مطلقاً نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصور تک پہنچائے، جیسے حیوان ناطق، جو پہنچانے والا ہے انسان کے تصور کی طرف، اور رہا وہ معلوم تصوری جو مجہول تصور کی طرف نہیں پہنچاتا، تو اس کا نام معرف نہیں رکھا جاتا اور منطقی اس سے بحث نہیں کرتا، جیسے امورِ جزئیہ معلومہ یعنی زید اور عمرو وغیرہ (یہ امور جزئیہ معلومہ مجہول تصوری تک نہیں پہنچاتے)۔

تشریح: اَمَّا الْمُعَرِّفُ فَھُوَ عِبَارَةٌ الخ: سے غرضِ شارح معرف کی تعریف اور اس کی وضاحت کرنا ہے، کہ معرِف (جو کہ علمِ منطق کے موضوع کی جزء ہے) مطلقاً معلوماتِ تصوریہ کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ ان معلوماتِ تصوریہ کا نام ہے کہ جن کے ذریعے مجہولات کو حاصل کیا جاسکے، اگر معلوماتِ تصوریہ میں مجہولات تک پہنچانے کی صلاحیت نہ ہو تو وہ معرِف نہیں بن سکتیں۔

﴿شرح﴾ اَمَّا الْحُجَّةُ فَھِیَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُوْمِ التَّصْدِیْقِیِّ لٰکِنْ لَا مُطْلَقًا اَیْضًا بَلْ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یُوْصِلُ اِلیٰ مَطْلُوْبٍ تَصْدِیْقِیٍّ کَقَوْلِنَا اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ الْمُوْصِلِ اِلَی التَّصْدِیْقِ کَقَوْلِنَا اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَ اَمَّا مَا لَا یُوْصِلُ کَقَوْلِنَا اَلنَّارُ حَارَّةٌ مَثَلاً فَلَیْسَ بِحُجَّةٍ وَالْمَنْطِقِیُّ لَا یَنْظُرُ فِیْهِ بَلْ یَبْحَثُ عَنِ الْمُعَرِّفِ وَالْحُجَّةِ مِنْ حَیْثُ اَنَّھُمَا کَیْفَ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّتَرَتَّبَا حَتّٰی یُوْصِلَا اِلَی الْمَجْھُوْلِ ۔

ترجمہ: بہر حال حجۃ پس وہ نام ہے معلوم تصدیقی کا، لیکن مطلقاً نہیں بلکہ

اس حیثیت سے کہ وہ پہنچائے مطلوبِ تصدیقی (مجہول تصدیق) کی طرف جیسے ہمارا قول اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ پہنچانے والا ہے ہمارے قول اَلْعَالَمُ حَادِثٌ کی تصدیق کی طرف، رہی وہ تصدیق (جو مجہول تصدیق تک) نہ پہنچائے جیسے ہمارا قول اَلنَّارُ حَارَّۃٌ مثال کے طور پر، تو وہ حجت نہیں ہے، اور منطقی اس میں نظر وفکر نہیں کرتے، بلکہ منطقی معرف و حجت سے بحث کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ کیسے انکو مناسب ترتیب دی جائے تاکہ یہ مجہول تک پہنچائے۔

تشریح: اَمَّا الْحُجَّۃُ فَھِیَ عِبَارَۃٌ الخ: سے غرضِ شارح حجت کی تعریف اور اس کی وضاحت کرنا ہے کہ حجۃ (جو کہ علم منطق کے موضوع کی جزء ہے) مطلقاً معلوماتِ تصدیقیہ کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ ان معلوماتِ تصدیقیہ کا نام ہے، کہ جن کے ذریعے مجہولات کو حاصل کیا جاسکے، اگر معلوماتِ تصدیقیہ میں مجہولات تک پہنچانے کی صلاحیت نہ ہو تو وہ حجۃ نہیں بن سکتیں۔

یَنْبَغِیْ اَنْ یُّتَرَتَّبَا حَتّٰی الخ: سے غرضِ شارح معرف و حجۃ میں مناسب ترتیب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

یادرہے! کہ **معرف میں ترتیب** یہ ہے کہ عام کو خاص پر مقدم کر دیا جائے، اور یہ ترتیب استحسانی ہے، کیونکہ خاص کو عام پر مقدم کرنے کی صورت میں بھی مجہول تک رسائی ہوجاتی ہے، مثلاً حَیَوَانٌ نَاطِقٌ کی بجائے نَاطِقٌ حَیَوَانٌ کہا جائے، تو پھر بھی مجہول (اِنْسَانٌ) حاصل ہوجاتا ہے۔

اور **حجت میں ترتیب** یہ ہے کہ صغریٰ کو کبریٰ پر مقدم کیا جائے اور یہ ترتیب وجوبی ہے، کیونکہ کبریٰ کو صغریٰ پر مقدم کرنے کی صورت میں مجہول تک رسائی نہیں ہوتی، مثلاً کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ وَ اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ کہا جائے تو مجہول (اَلْعَالَمُ حَادِثٌ) تک رسائی نہیں ہوتی۔

نوٹ: شارح کا قول وَیَنْبَغِیْ وجوب اور استحسان دونوں کو شامل ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ مُعَرِّفًا☆ لِاَنَّهٗ يُعَرِّفُ وَ يُبَيِّنُ الْمَجْهُوْلَ التَّصَوُّرِيَّ

ترجمہ: ماتن کا قول مُعَرِّفًا☆ اس لیے کہ یہ پہچان کراتا ہے اور مجہول تصور کو بیان کرتا ہے۔

تشریح: اِنَّـهٗ يُـعَـرِّفُ الخ: سے غرضِ شارح معرف کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے کہ معرف کا لغوی معنیٰ پہچان کرانے والا اور اسے معرف اس لیے کہتے ہیں، کیونکہ یہ بھی مجہول تصوری کی پہچان کرواتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَـوْلُـهٗ حُـجَّةً☆ لِاَنَّهَـا تَـصِيْرُ سَبَبًا لِلْغَلَبَةِ عَلَى الْخَصْمِ وَالْـحُـجَّةُ فِـي الـلُّغَةِ الْـغَلَبَةُ فَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ تَسْمِيَةِ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ

ترجمہ: ماتن کا قول حُـــجَّةً ☆ کیونکہ یہ فریق مخالف پر غلبہ کا سبب ہوتی ہے، اور حجت لغت میں غلبہ ہے، اور یہ تَسْمِيَةُ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ (مسبب کے نام پر سبب کا نام رکھ دینا) کے قبیل سے ہے۔

تشریح: لِاَنَّهَـا تَـصِيْـرُ سَبَبًا الخ: سے غرضِ شارح حجت کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے۔ حجت کا لغوی معنیٰ غلبہ ہے، حجت کو حجت اس لیے کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعے انسان اپنے فریقِ مخالف پر غلبہ پالیتا ہے، اصل میں حجت (معلوم تصدیقی) غلبہ کا سبب ہوتی ہے، اور غلبہ مسبب ہوتا ہے، لیکن اب جو نام مسبب کا تھا وہی نام سبب (معلوم تصدیقی) کا رکھ دیا اور یہ مجازِ مرسل ہے۔

☆......☆......☆

فصل:

دلالت کی بحث

﴿متن﴾ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهٗ مُطَابَقَةٌ وَ عَلٰى جُزْئِهٖ تَضَمُّنٌ وَعَلَى الْخَارِجِ اِلْتِزَامٌ

ترجمہ: لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر مطابقہ ہے، موضوع لہ کی جزء پر تضمن ہے اور موضوع لہ کے خارج پر التزام ہے۔

تشریح: دَلَالَةُ اللَّفْظِ علی الخ: سے غرضِ ماتن دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی اقسام اور اقسام کی تعریفات کو بیان کرنا ہے، جن کا بیان شرح میں تفصیلا آ رہا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ دَلَالَةُ اللَّفْظِ ☆ قَدْ عَلِمْتَ اَنَّ نَظَرَ الْمَنْطِقِيِّ بِالذَّاتِ اِنَّمَا فِي الْمُعَرِّفِ وَالْحُجَّةِ وَ هُمَا مِنْ قَبِيْلِ الْمَعَانِيْ لَا الْاَلْفَاظِ اِلَّا اَنَّهٗ كَمَا يُتَعَارَفُ ذِكْرُ الْحَدِّ وَالْغَايَةِ وَالْمَوْضُوْعِ فِيْ صَدْرِ كُتُبِ الْمَنْطِقِ لِيُفِيْدَ بَصِيْرَةً فِي الشُّرُوْعِ كَذٰلِكَ يُتَعَارَفُ اِيْرَادُ مَبَاحِثِ الْاَلْفَاظِ بَعْدَ الْمُقَدَّمَةِ لِيُعِيْنَ عَلَى الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ وَذٰلِكَ بِاَنْ يُبَيِّنَ مَعَانِي الْاَلْفَاظِ الْمُصْطَلَحَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْ مُحَاوَرَاتِ اَهْلِ هٰذَا الْعِلْمِ مِنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ وَالْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ وَالْمُتَوَاطِيِّ وَالْمُشَكِّكِ وَغَيْرِهَا فَالْبَحْثُ عَنِ الْاَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ

ترجمہ: ماتن کا قول دَلَالَةُ اللَّفْظ: تحقیق تو نے جان لیا، کہ منطقی کی نظر بالذات فقط معرف اور حجت میں ہوتی ہے، اور یہ دونوں معانی کے قبیل

سے ہیں، نہ کہ الفاظ کہ قبیل سے مگر جس طرح کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں تعریف، غرض، اور موضوع کو ذکر کرنا مشہور ہے، تا کہ وہ شروع فی المسائل میں بصیرت کا فائدہ دے، اسی طرح مقدمہ کے بعد الفاظ کی بحث کو لانا بھی مشہور ہے، تا کہ افادہ (دوسرے کو فائدہ دینا) اور استفادہ (دوسرے سے فائدہ حاصل کرنا) میں معاون ہو، اور الفاظ کی بحثوں کا ذکر بایں طور پر ہے کہ ان اصطلاحی الفاظ کے معانی کو بیان کیا جائے، جو اس علم والوں کے محاورات میں مستعمل ہیں، یعنی مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواطی اور مشکک وغیرہا، پس الفاظ سے بحث کرنا افادہ اور استفادہ کی حیثیت سے ہے۔

تشریح: قَدْعَلِمْتَ اَنَّ نَظَرَ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: علم منطق کا موضوع معرف و حجت ہے، اور یہ من قبیلِ معانی ہیں، الفاظ کے قبیل سے نہیں ہیں، یعنی انسان کا معرِف لفظِ حیوان ناطق نہیں ہے، بلکہ حیوان ناطق کا مدلول (معقولات کا ادراک کرنے والا حیوان) اسی طرح مجہول تصدیق تک پہنچانے والے قضایا کے الفاظ نہیں، بلکہ ان قضایا کے معانی ہیں، الغرض منطقی کا مقصود بالذات تو معرِف وحجۃ ہیں جو من قبیلِ معانی ہیں، تو پھر ماتن دَلَالَۃُ اللَّفْظِ الخ: سے الفاظ کی بحث شروع کیوں فرمارہے ہیں؟

جواب: مقدمۃ میں تین چیزوں کا ذکر ہوتا ہے تعریف، غرض، اور موضوع حالانکہ یہ مقصود نہیں ہوتیں، اسی طرح مناطقہ مقدمہ کے بعد لفظ کی بحث لاتے ہیں، اور مقصود وہ بھی نہیں ہوتی، لیکن ذکر اس لیے اس (لفظ کی بحث) کا کرتے ہیں کیونکہ یہ مسائلِ منطقیہ کے افادہ واستفادہ کے لیے معین ومفید ہوتی ہے۔

وَذٰلِكَ بِاَنْ يُبَيِّنَ مَعَانِي الخ: سے غرضِ شارح الفاظ کی بحث کی اہمیت کو مزید اجاگر کرنا ہے، اس طرح کہ! مسائل منطقیہ کے بیان کے دوران بہت سے اصطلاحی

الفاظ استعمال کیئے جاتے ہیں، جیسے مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواطی، مشکک وغیرہا، جب تک ان الفاظ کے معانی معلوم نہ ہوں ان اصطلاحات کو سمجھنا مشکل ہوگا، لہٰذا ضروری تھا کہ الفاظ کی بحث کو ذکر کر کے ان اصطلاحات کے معانی بیان کر دیئے جائیں، تاکہ افادہ واستفادہ آسان ہو جائے۔

فائدہ: لِیُعِیْنَ: میں لام تعلیلیہ ہے جو کہ ایرادِ مباحث الفاظ کی علت کو بیان کرنے کے لیے ہے، اور لِیُعِیْنَ کی ضمیر ھُوَ کا مرجع ایرادِ مباحثِ الفاظ ہے۔

﴿شرح﴾ وَهُمَا اِنَّمَا يَكُوْنَانِ بِالدَّلَالَةِ

ترجمہ: اور وہ دونوں (افادہ واستفادہ) فقط دلالت کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَهُمَا اِنَّمَا يَكُوْنَانِ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: الفاظ کی بحث تو افادہ واستفادہ کے لیے کرتے ہیں، لیکن دلالت کی بحث کیوں کرتے ہیں؟

جواب: لفظ سے افادہ واستفادہ اسوقت تک نہیں ہوسکتا، جب تک لفظ اپنے معنیٰ پر دلالت نہ کرے اس لیے پہلے دلالت کی بحث ہوتی ہے۔

نوٹ: ماتن نے دلالت کی تعریف وتقسیم نہیں کی صرف دلالت وضعیہ کی تقسیم کی ہے، تو شارح دلالت کی تعریف کے ساتھ تقسیم بھی کریں گے، اور پھر بتائیں گے، کہ ماتن نے فقط دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہی ذکر کیوں کیا۔

﴿شرح﴾ وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ وَالْاَوَّلُ هُوَالدَّالُّ وَالثَّانِيْ هُوَ الْمَدْلُوْلُ

ترجمہ: اور (دلالت) کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری شے کا جاننا لازم آئے، شے اول دال اور ثانی مدلول ہے۔

تشریح: وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ الخ: سے غرض شارح دلالت کی مطلقا تعریف کرنا

ہے، اور چونکہ دلالت مصدر ہے، اس لیے شارح اس کی تعریف بھی مصدر کے ساتھ کرتے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَالدَّالُّ اِنْ کَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَاِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ

ترجمہ: اور دال اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے، ورنہ دلالت غیر لفظیہ ہے۔

تشریح: وَالدَّالُّ اِنْ کَانَ لَفْظًا الخ: سے غرض شارح دلالت کی تقسیم کرنی ہے کہ جہاں دلالت ہوگی، وہاں دال ضرور ہوگا، پھر دال لفظ ہوگا یا غیر لفظ ہوگا، اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہوگی وگرنہ غیر لفظیہ۔

﴿شرح﴾ وَکُلٌّ مِّنْهُمَا اِنْ کَانَ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ وَتَعْيِيْنِهِ الْاَوَّلَ بِاِزَاءِ الثَّانِيْ فَوَضْعِيَّةٌ کَدَلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلٰى ذَاتِهِ وَدَلَالَةِ الدَّوَالِ الْاَرْبَعِ عَلٰى مَدْلُوْلَاتِهَا وَاِنْ کَانَ بِسَبَبِ اِقْتِضَاءِ الطَّبْعِ حُدُوْثَ الدَّالِّ عِنْدَ عُرُوْضِ الْمَدْلُوْلِ فَطَبْعِيَّةٌ کَدَلَالَةِ اُحْ اُحْ عَلٰى وَجْعِ الصَّدْرِ وَدَلَالَةِ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْحُمّٰى وَاِنْ کَانَ بِسَبَبِ اَمْرٍ غَيْرِ الْوَضْعِ وَالطَّبْعِ فَالدَّلَالَةُ عَقْلِيَّةٌ کَدَلَالَةِ لَفْظِ دَيْزٍ الْمَسْمُوْعِ مِنْ وَرَاءِ الْجِدَارِ عَلٰى وُجُوْدِ اللَّافِظِ وَکَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ فَاَقْسَامُ الدَّلَالَةِ سِتَّةٌ

ترجمہ: اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں اگر دلالت ہو واضع کی وضع اور اول کو ثانی کے مقابلے میں واضع کے متعین کرنے کے سبب تو وہ وضعیہ ہے، جیسے لفظ زید کی دلالت اسکی ذات پر، اور دوال اربعہ کی دلالت ان کے مدلولات پر، اگر مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کا پیدا ہونا طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو، تو وہ طبعیہ ہے جیسے اح اح کی دلالت سینے کے درد پر، اور نبض کی تیزی کی دلالت بخار پر، اور اگر دلالت امر غیر وضع اور غیر طبع کی وجہ سے ہو، تو وہ دلالت عقلیہ ہے، جیسے لفظ دیز جو سنا گیا ہے دیوار کے پیچھے سے اس کی دلالت بولنے والے کے وجود پر، اور

جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر۔ پس دلالت کی اقسام چھ ہیں۔

تشریح: وَكُلٌّ مِّنْهُمَا اِنْ كَانَ بِسَبَبِ الخ: سے غرض شارح دلالت کی دونوں (دلالت لفظیہ و غیر لفظیہ) قسموں کی تقسیم کرتے ہوئے دلالت کی اقسامِ ستہ کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، اور ہر ایک قسم کو مثال کے ساتھ بیان کرنا ہے، دلالت دو حال سے خالی نہیں یا واضع نے دال کو مدلول کے لیے وضع کیا ہوگا اور پہلی شیء (دال) کو ثانی (مدلول) کے لیے معین کیا ہوگا یا نہیں **بصورتِ اول دلالت وضعیہ۔**

دلالت وضعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(1) **دلالت لفظیہ وضعیہ**: جیسے زید کی دلالت ذاتِ زید پر، یعنی لفظِ زید کو واضع نے ذاتِ زید کے لیے وضع بھی کیا ہے اور ذاتِ زید کے لیے معین بھی کیا ہے۔

(2) **دلالت غیر لفظیہ وضعیہ**: جیسے دوال اربعہ کی دلالت ان کے مدلولات پر، یعنی واضع نے دوالِ اربعہ کو ان کے مدلولات کے لیے وضع بھی کیا ہے اور دوالِ اربعہ کو ان کے لیے معین بھی کیا ہے۔

فائدہ: **دوال اربعہ** عقود، خطوط، نصب اور اشارات کو کہتے ہیں:

عقود: جیسے: انگلیوں کی گرہیں جو اعداد وشمار پر دلالت کرتی ہیں۔

خطوط: جیسے نقوش زید یا عمرو کی دلالت ان کے الفاظ پر۔

نصب: جیسے نہر میں لکڑی کا پیمانہ پانی کی پیمائش کو معلوم کرنے کیلئے۔

اشارات: جیسے: سر کا ہلانا ہاں یا نہیں کے لیے یا ہاتھ کا ہلانا۔

بصورتِ ثانی دو حال سے خالی نہیں، یا طبیعت کو مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کا پیدا ہو جانا طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہوگا یا اس دلالت میں طبیعت اور وضع دونوں کا دخل نہیں ہوگا۔

بصورت اول دلالتِ طبعیہ اور **بصورتِ ثانی دلالتِ عقلیہ۔**

دلالت طبعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(1) **دلالت لفظیہ طبعیہ** جیسے اُح اُح کی دلالت سینے کے درد پر، یہاں پر مدلول (دردِ سینہ) طبیعت کو عارض ہوا تو اس بناء پر طبیعت نے دال (اُح اُح) کے پیدا ہونے کا تقاضا کیا۔

فائدہ: دلالت طبعیہ کی پہچان یہ ہے کہ جب مدلول طبیعت کو عارض ہوتا ہے تو اس وقت طبیعت دال کو لانے کا تقاضا کرتی ہے، جیسے گھوڑے کی طبیعت کو بھوک عارض ہوتی ہے اور اس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ ہنہنائے تو یہاں بھوک مدلول اور ہنہنانا دال ہے۔

(2) **دلالت غیر لفظیہ طبعیہ**: جیسے سرعتِ نبض کی دلالت بخار پر، یعنی بخار طبیعت کو عارض ہوا تو اس بناء پر طبیعت نے دال (سرعتِ نبض) کے پیدا کرنے کا تقاضا کیا۔

اسی طرح دلالتِ عقلیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(1) **دلالت لفظیہ عقلیہ**: جیسے لفظِ دیز جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، اس کی دلالت بولنے والے کے وجود پر، یعنی مہمل لفظ کا دیوار کے پیچھے سے سنا جانا بولنے والے کے وجود پر بطورِ طبع اور بطورِ وضع نہیں، بلکہ عقلاً دلالت کرتا ہے، کہ اگر لفظ ہے تو یقیناً لافظ بھی ہوگا۔

(2) **دلالت غیر لفظیہ عقلیہ**: جیسے دھویں کی دلالت آگ پر۔

اعتراض: دلالت غیر لفظیہ طبعیہ کی مثال سرعت نبض کی دلالت بخار پر صحیح نہیں، کیونکہ سرعت نبض اثر ہے اور بخار مؤثر ہے اثر کی دلالت مؤثر پر دلالتِ عقلیہ ہوتی ہے نہ کہ طبعیہ جیسا کہ دھوئیں کی دلالت (جو کہ اثر ہے) آگ پر (جو کہ مؤثر ہے) دلالت عقلیہ ہے۔

جواب: ایک شئے میں دو دلالتوں کا جمع ہونا درست ہے، بشرطیکہ اعتبار اً فرق ہو، بس! یہاں پر یہ مثال اِس اعتبار سے ہے کہ جب بخار ہو تو طبیعت فوراً نبض تیز چلنے کا تقاضا کرتی ہے، اور یہی معنیٰ دلالت طبعیہ کا ہوتا ہے، جیسا کہ گزرا، لیکن اگر یہ اعتبار ہو

کہ سرعتِ نبض اثر ہے اور بخار مؤثر، اور اثر کی دلالت مؤثر پر ہے، تو اِس طرح سرعتِ نبض کی دلالت بخار پر دلالت عقلیہ ہوگی، اور یہاں (دلالت غیرلفظیہ طبعیہ) کے لیے ہم نے اعتبارِ اول مراد لیا ہے اعتبارِ ثانی مراد نہیں لیا۔

فائدہ: دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال لفظ دیز (جو دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو) سے دی گئی ہے، یہ دلالت لفظیہ عقلیہ اس لیے ہے کہ لفظ کی وضع اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے کے لیے ہوئی ہے، نہ کہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرنے کیلئے، لیکن جب اس سے بولنے والے کے وجود پر دلالت ہوئی تو وضع کا دخل نہ رہا، اور نہ ہی طبع کا دخل ہوا، بلکہ محض عقل سے یہ بات سمجھی گئی، لہٰذا یہ دلالت لفظیہ عقلیہ ہوگئی۔

سوال: لفظ دیز کیوں کہا لفظ موضوع زید کیوں نہیں کہا؟

جواب: اگر لفظِ موضوع بولا جاتا، تو دو دلالتیں اکٹھی ہو جاتیں، ایک عقلیہ اور ایک وضعیہ، لہٰذا لفظِ دیز لائے تا کہ صرف دلالتِ لفظیہ عقلیہ ہو۔

سوال: دیوار کے پیچھے سے سنائی دینے کی قید کیوں لگائی؟

جواب: اگر سامنے ہوتو دلالت نہیں رہے گی بلکہ مشاہدہ ہوگا۔

فَاَقْسَامُ الدِّلَالَةِ سِتَّةٌ: سے غرضِ شارح ان مناطقہ کا رد کرنا ہے، کہ جن کا نظریہ یہ ہے کہ دلالت کی پانچ قسمیں ہیں، اس لیے کہ وہ کہتے ہیں کہ دلالتِ طبعیہ لفظاً تو پائی جاتی ہے لیکن غیرِ لفظ میں نہیں پائی جاتی، شارح کہتے ہیں کہ دلالتِ لفظیہ طبعیہ کی طرح دلالتِ غیرِ لفظیہ بھی پائی جاتی ہے، جیسے سرعتِ نبض کی دلالت بخار پر، دلالتِ غیرِ لفظیہ طبعیہ ہے۔

﴿شرح﴾ وَالْمَقْصُوْدُ بِالْبَحْثِ هٰهُنَا هِيَ الدِّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ اِذْ عَلَيْهَا مَدَارُ الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ اِلٰى مُطَابَقَةٍ وَتَضَمُّنٍ وَالْتِزَامٍ لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ اِمَّا عَلٰى تَمَامِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ جُزْئِهٖ اَوْ عَلٰى اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ

ترجمہ: اور یہاں بحث کا مقصود دلالۃ لفظیہ وضعیہ ہی ہے، کیونکہ اسی پر

افادہ و استفادہ کا دار و مدار ہے، اور وہ تقسیم ہوتی ہے مطابقی، تضمنی اور التزامی کی طرف، اس لیے کہ لفظ کی دلالت (اپنے مدلول پر) واضع کی وضع کے سبب سے یا تو تمامِ موضوع لہ پر ہوگی، یا اس کے جزء پر یا پھر ایسے امر پر ہوگی جو اس سے خارج ہے۔

تشریح: وَالْمَقْصُودُ بِالْبَحْثِ ههُنَا الخ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: دلالت کی جب چھ قسمیں ہیں، جیسا کہ ماقبل میں بیان ہوا، تو پھر ماتن نے فقط دلالتِ لفظیہ وضعیہ کا ہی ذکر کیوں کیا؟

جواب: افادہ اور استفادہ کی وجہ سے دلالت اور لفظ کی بحث کی جاتی ہے، اور افادہ اور استفادہ کا دار و مدار دلالتِ لفظیہ وضعیہ پر ہی ہوتا ہے کسی اور دلالت سے حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ دلالتِ غیر لفظیہ کی اقسامِ ثلاثہ تو لفظ ہی نہیں، جبکہ افادہ اور استفادہ لفظ سے ہوتا ہے، اور دلالتِ لفظیہ کی دو قسمیں طبعیہ اور عقلیہ لفظ تو ہیں، مگر ان سے بحث نہیں کی جاسکتی، کیونکہ انسانی طبیعتیں اور عقلیں مختلف ہیں۔

وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى الخ: سے غرضِ شارح دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی تقسیم کرنا ہے، کہ دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں۔(1) مطابقی (2) تضمنی (3) التزامی:

لِأَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ الخ: سے غرضِ شارح دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی اقسامِ ثلاثہ کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ واضع کی وضع کے سبب لفظ کی دلالت تین حال سے خالی نہیں ہوگی، یا تو لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے گا، یا معنی موضوع لہ کی جزء پر دلالت پر کرے گا، یا معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرے گا۔ بصورتِ اول مطابقی، بصورتِ ثانی تضمنی اور بصورتِ ثالث التزامی ہے۔

﴿متن﴾ وَلَا بُدَّ فِيهِ مِنَ اللُّزُومِ عَقْلًا أَوْ عُرْفًا وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا وَلَا عَكْسَ

ترجمہ: اور ضروری ہے اس التزامی میں لزوم، خواہ عقلاً ہو یا عرفاً، اور لازم ہے ان دونوں کو مطابقی، اگر چہ تقدیراً ہو، اور اس کا عکس نہیں ہے۔

تشریح: ماتن نے پہلے دلالت کی تین قسمیں بیان کیں مطابقی، تضمنی اور التزامی۔ مطابقی اور تضمنی میں تو کوئی شرط نہیں بیان کی البتہ وَلَا بُدَّ فِیْهِ مِنَ الخ: سے التزامی کے لیے شرط بیان کردی کہ اس کے لیے لزوم ضروری ہے خواہ عقلاً ہو یا عرفاً۔

وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ الخ: سے ماتن نے ان اقسام (مطابقی، تضمنی اور التزامی) کے مابین نسبت بیان کر دی، اور ضابطہ یہ ہے کہ نسبت ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، اگر تین چیزیں ہوں، تو دو کو ایک طرف، اور ایک کو ایک طرف، کر کے نسبت بیان کی جاتی ہے، پس اسی لیے ماتن مطابقی کو ایک طرف، اور تضمنی اور التزامی کو ایک طرف، کر کے نسبت بیان فرما رہے ہیں، کہ ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، تضمنی اور التزامی خاص ہیں، اور مطابقی عام ہے، یعنی جہاں تضمنی اور التزامی پائی جائیں گی، وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں مطابقی ہو، وہاں تضمنی اور التزامی بھی پائی جائیں۔

وَلَا عَکْسَ: سے غرضِ ماتن مذکورہ دعویٰ (جہاں تضمنی اور التزامی پائی جائیں گی، وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی) کے بعد ایک اور دعویٰ کر رہے ہیں، کہ دلالتِ مطابقی، تضمنی اور التزامی کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَلَابُدَّ فِیْهِ ☆ اَیْ فِیْ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَلَابُدَّ فِیْهِ ☆ یعنی دلالت التزامی میں۔

تشریح: اَیْ فِیْ دَلَالَةِ: سے غرضِ شارح ضمیر مجرور کا مرجع بیان کرنا ہے کہ اسکا مرجع دلالت التزام ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ مِنَ اللُّزُوْمِ ☆ اَیْ کَوْنُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ بِحَیْثُ یَسْتَحِیْلُ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ بِدُوْنِهٖ سَوَاءٌ کَانَ هٰذَا اللُّزُوْمُ الذِّهْنِیُّ عَقْلًا کَالْبَصَرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْعَمٰی اَوْ عُرْفًا کَالْجُوْدِ

بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَاتِم

ترجمہ: ماتن کا قول مِنَ اللُّزُوم: یعنی امرِ خارج کا اس طرح ہونا کہ موضوع لہٗ کا تصور اس کے بغیر محال ہو، خواہ یہ لزومِ ذہنی عقلی ہو جیسے بصر کی نسبت عمیٰ کی طرف یا عرفی ہو جیسے سخاوت کی نسبت حاتم کی طرف۔

تشریح: اَیْ کَوْنُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ الخ: سے غرض شارح لزومِ ذہنی کی تعریف بیان کرنا ہے، اور یہ بتانا ہے کہ لزوم سے مراد یہاں لزوم ذہنی ہے، لزومِ خارجی نہیں، ماتن نے چونکہ اللُّزُوْم مصدر استعمال کیا، اس لیے اسی مناسبت سے شارح بھی تعریف میں مصدر ہی لائے ہیں۔

لزوم ذھنی کی تعریف: وہ امر خارج جو معنیٰ موضوع لہٗ کو ایسے لازم ہو، کہ جب موضوع لہٗ کا تصور آئے، تو اس کے ساتھ خارج کا بھی تصور آجائے۔

سَوَاءٌ کَانَ هٰذَا اللُّزُوْمُ الخ: سے غرض شارح لزوم ذہنی کی تقسیم کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں۔ (1) لزوم ذہنی عقلی (2) لزوم ذہنی عرفی:

لزوم ذھنی عقلی: وہ امر خارج جو معنیٰ موضوع لہٗ کو ایسے لازم ہو، کہ معنیٰ موضوع لہٗ کا تصور اس امر خارج کے بغیر عقلاً محال ہو۔ جیسے اعمیٰ کا معنیٰ موضوع لہٗ عدم البصر ہے، اور اسے بصر لازم ہے، اور یہ بصر ایسا لازم ہے کہ جس کا اپنے ملزوم (عدم البصر) سے جدا ہونا عقلاً محال ہے، یعنی یہ نہیں ہوسکتا! کہ عدم البصر کا تصور تو آجائے، لیکن بصر کا تصور نہ آئے، بلکہ جب بھی عدم البصر کا تصور آئے گا، تو ساتھ بصر کا بھی تصور آجائے گا، تو یہ بصر عمیٰ کو عقلاً لازم ہے، کیونکہ عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ مقید (عدم البصر) کا تصور بلا قید (بصر) محال ہے۔

لزوم ذھنی عرفی: وہ امر خارج جو معنیٰ موضوع لہٗ کو ایسے لازم ہو، کہ معنیٰ موضوع لہٗ کا تصور اس امر خارج کے بغیر عرفاً محال ہو۔ جیسے سخاوت حاتم کو لازم ہے، اور یہ ایسا لازم ہے کہ جس کا اپنے ملزوم (ذاتِ حاتم) سے جدا ہونا عرفاً محال ہے، یعنی عرف میں جب بھی ذاتِ حاتم کا تصور آئے گا، تو ساتھ ہی سخاوت کا تصور بھی آئیگا،

لیکن یہ لزوم عقلاً نہیں، بلکہ عرفاً ہے، کیونکہ عقل میں ذاتِ حاتم کا تصور، سخاوت کے بغیر بھی آسکتا ہے، اس لیے کہ وہ بھی انسان ہے، اور انسان کے تصور کو سخاوت لازم تو نہیں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيْرًا ☆ اِذْ لَا شَكَّ اَنَّ الدَّلَالَةَ الْوَضْعِيَّةَ عَلٰى جُزْءِ الْمُسَمّٰى وَ لَازِمِهٖ فَرْعُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُسَمّٰى سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمُسَمّٰى مُحَقَّقَةً بِاَنْ يُطْلَقَ اللَّفْظُ وَ يُرَادُ بِهِ الْمُسَمّٰى وَ يُفْهَمُ مِنْهُ الْجُزْءُ اَوِ اللَّازِمُ بِالتَّبْعِ اَوْ مُقَدَّرَةً كَمَا اِذَا اُشْتُهِرَ اللَّفْظُ فِي الْجُزْءِ اَوِ اللَّازِمِ فَالدَّلَالَةُ عَلَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَ اِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ هُنَاكَ بِالْفِعْلِ اِلَّا اَنَّهَا وَاقِعَةٌ تَقْدِيْرًا بِمَعْنٰى اَنَّ لِهٰذَا اللَّفْظِ مَعْنًى لَوْ قُصِدَ مِنَ اللَّفْظِ لَكَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَ اِلٰى هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَلَوْ تَقْدِيْرًا

ترجمہ: ماتن کا قول وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيْرًا: کیونکہ شک نہیں ہے، کہ دلالت وضعیہ معنیٰ موضوع لہٗ کی جزء پر، اور اسکے لازم پر، فرع ہے اس دلالت کی جو پورے موضوع لہ پر ہے، خواہ وہ دلالت معنیٰ موضوع لہٗ پر تحقیقی طور پر ہو بایں صورت کہ لفظ کو بولا جائے اور اس سے معنیٰ موضوع لہٗ کو مراد لیا جائے، اور اس سے جزء یا لازم بالتبع سمجھے جائیں، یا تقدیری طور پر ہو، جس طرح کہ کوئی لفظ (معنیٰ موضوع لہٗ کی) جزء میں یا لازم میں مشہور ہو جائے، پس معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت اگر چہ وہاں بالفعل متحقق نہیں ہوگی، مگر وہ تقدیراً واقع ہوگی، اس معنیٰ کیساتھ کہ بے شک اس لفظ کے لیے ایک ایسا معنیٰ ہے اگر لفظ سے اس معنیٰ کا ارادہ کیا جائے، تو لفظ کی دلالت اس معنیٰ پر مطابقی ہوگی، اور اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے قول وَلَوْ تَقْدِيْرًا سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح: اِذْ لَا شَكَّ اَنَّ الدَّلَالَةَ الخ: سے غرضِ شارح ماتن کے دعویٰ (جہاں

تضمنی اور التزامی پائی جاتی ہے تو وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی) پر دلیل دینا۔
اس طرح کہ دلالت تضمنی میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کی جزء پر دلالت کرتا ہے، اور دلالت التزامی میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے خارج لازم پر دلالت کرتا ہے، جبکہ مطابقی میں کل اور ملزوم پر دلالت ہوتی ہے، اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ جزء پر دلالت ہونا، اور لازم پر دلالت ہونا، اس دلالت کی فرع ہے، جو کل پر ہوتی ہے (کیونکہ جزء پر دلالت تب ہوگی جب کل پر دلالت ہوگی، اور اسی طرح معنی موضوع لہٗ کے خارج لازم پر دلالت تب ہوگی جب معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت ہوگی)، اور فرع اصل کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں، لہٰذا تضمنی اور التزامی بھی مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں۔

تشریح: سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے اور

وَلَوْ تَقْدِيْرًا کا مطلب بتانا ہے، قبل از اعتراض ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں،

تمهید: دلالاتِ ثلاثہ کی تعریفات میں جمہور مناطقہ کا اور بعض دیگر مناطقہ کا باہمی اختلاف ہے،

بعض مناطقہ کہتے ہیں: کہ دلالت التزامی اور تضمنی ہمیشہ بالتبع ہی پائی جاسکتی ہیں اصالۃً نہیں پائی جاسکتیں، یعنی لفظ کی دلالت جو معنی موضوع لہٗ پر اصالۃً ہے، تو اسی سے ہی بالتبع جزءِ موضوع لہٗ اور لازمِ موضوع لہٗ پر بھی دلالت ہورہی ہے، ایسا نہیں ہوسکتا کہ لفظ بول کر مراد جزءِ موضوع لہٗ، یا لازمِ موضوع لہٗ لے لیا جائے اور تضمنی اور التزامی، مطابقی کے بغیر متحقق ہوجائیں بلکہ ان کے نزدیک تو لفظ سے معنی موضوع لہٗ کی جزء یا لازم مراد لے بھی لیا جائے تو پھر بھی دلالت تضمنی و التزامی نہیں ہوگی بلکہ اسے بھی مطابقی ہی کہتے ہیں۔

جمہور مناطقہ کہتے ہیں: کہ لفظ کی دلالت تمامِ معنیٰ موضوع لہٗ پر مطابقی ہے، اور جزءِ موضوع لہٗ پر اصالۃً تضمنی ہے، اور لازم موضوع لہٗ پر

اصالۃً التزامی ہے۔اب جمہور مناطقہ پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: آپ کے نزدیک لفظ کی دلالت جزءِ موضوع لہٗ پر یا لازمِ موضوع لہٗ پر اصالۃً ہوسکتی ہے، تو پھر تضمنی اور التزامی مطابقی کے بغیر پائی جائیں گی، جبکہ آپ ان کو لازم وملزوم قرار دے چکے ہیں جیسا کہ ماتن نے کہا وَتَلْزَمُهُمَا۔

جواب: ماتن نے وَلَوْ تَقْدِيْرًا سے اس کا جواب دیا ہے جس کی شارح تقریر کر رہے ہیں، کہ ہم نے یہ جو کہا ہے کہ مطابقی ان دونوں (تضمنی والتزامی) کو لازم ہے، تو یہاں لازم سے مراد عام ہے خواہ لزوم تحقیقی ہو یا تقدیری۔

لزومِ تحقیقی: اس صورت میں متحقق ہوگا کہ جب لفظ کا استعمال معنیٰ موضوع لہٗ میں بھی ہوتا ہو، تو ایسا لفظ جب بولا جائے گا، تو اس کی دلالت اپنے معنیٰ موضوع لہٗ پر تحقیقاً مطابقی ہوگی، لیکن اسی دلالتِ مطابقی سے بالتبع جزءِ موضوع لہٗ اور لازمِ موضوع لہٗ پر بھی دلالت ہو جائے گی، (تبعاً دلالتِ تضمنی اور التزامی بھی پائی جائے گی)

لزومِ تقدیری: اس صورت میں متحقق ہوگا کہ جب لفظ کا استعمال اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کی جزء میں یا لازم میں مشہور ہوگیا ہو، اور اس کے معنیٰ موضوع لہٗ کو چھوڑ دیا گیا ہو، تو اب اگر یہ لفظ بولا گیا تو اس کی دلالت، تضمنی اور التزامی پر تحقیقاً ہوگی، اور دلالتِ مطابقی یہاں تحقیقاً نہیں ہوگی بلکہ تقدیراً ہوگی،

تقدیراً کا مطلب یہ ہے کہ جو لفظ جزءِ موضوع لہٗ، یا لازم موضوع لہٗ، میں مشہور ہوا ہے، اس لفظ کے ضرور ایسے معنیٰ موضوع لہٗ ہیں، کہ اگر یہ لفظ بول کر وہ معنیٰ مراد لیا جائے، تو لفظ کی دلالت اس معنیٰ پر مطابقی ہوگی، کیونکہ یہ لفظ اگرچہ معنیٰ موضوع لہٗ میں متروک ہے، لیکن اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں اس کا استعمال ممتنع تو نہیں ہے، الغرض خلاصہ یہ ہوا جہاں دلالت تضمنی والتزامی ہوں وہاں مطابقی تحقیقاً یا تقدیراً ضرور ہوگی۔

﴿شرح﴾ **قَوْلُهٗ وَلَا عَكْسَ ☆ اِذْ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ لِلَّفْظِ مَعْنًى**

بَسِيطٍ لَاجُزْءَ لَهُ وَلَالَازِمَ لَهُ فَيَتَحَقَّقُ حِينَئِذٍ الْمُطَابَقَةُ بِدُوْنِ التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَ لَا عَكْسَ کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ کا معنیٰ بسیط ہو، اس کا جزء نہ ہو، اور نہ لازم ہو، پس اس وقت دلالت مطابقی متحقق ہوگی تضمنی و التزامی کے بغیر۔

تشریح: اِذْ يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ الخ: سے غرض شارح، ماتن کے دعویٰ ولا عکس (یعنی جہاں دلالت مطابقی ہوگی وہاں تضمنی و التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں) پر دلیل دینا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو، کہ اسکا معنیٰ موضوع لہٗ بسیط ہو اور اسکا لازم بھی نہ ہو، جیسے لفظِ اللہ کی دلالت ذاتِ باری تعالیٰ پر دلالت مطابقی ہے، لیکن التزامی اور تضمنی نہیں ہے، کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ اجزاء سے پاک ہے، اس لیے دلالتِ تضمنی نہیں ہوسکتی، اور اس کو کوئی شیء لازم بھی نہیں ہے، لہٰذا دلالتِ التزامی بھی نہیں ہوسکتی۔

﴿شرح﴾ وَلَوْ كَانَ لَهُ مَعْنًى مُرَكَّبٌ لَا لَازِمَ لَهُ فَيَتَحَقَّقُ التَّضَمُّنُ بِدُوْنِ الْاِلْتِزَامِ وَلَوْ كَانَ لَهُ مَعْنًى بَسِيطٌ لَهُ لَازِمٌ تَحَقَّقَ الْاِلْتِزَامُ بِدُوْنِ التَّضَمُّنِ فَالْاِسْتِلْزَامُ غَيْرُ وَاقِعٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ.

ترجمہ: اور اگر اس لفظ کے لیے کوئی معنیٰ مرکب ہو، جس کا کوئی لازم نہیں ہے، پس دلالت تضمنی بغیر التزامی کے متحقق ہوگی، اور اگر اس لفظ کے لیے معنیٰ بسیط ہو، کہ جس کا کوئی لازم ہو تو دلالت التزامی تضمنی کے بغیر متحقق ہوگی، پس یہ استلزام دونوں میں سے کسی میں واقع نہیں ہے۔

تشریح: غرض شارح تضمنی و التزامی کے مابین نسبت کو بیان کرنا ہے جس کو ماتن نے بیان نہیں کیا۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی

ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں بھی یہ نسبت ہو وہاں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔

مادہ اجتماعی کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنیٰ مرکب کے لیے ہو اور اس کا لازم بھی ہو، تو یہاں لفظ کی دلالت تمام موضوع لہٗ پر مطابقی، جزء موضوع لہٗ پر تضمنی، اور لازم موضوع لہٗ پر التزامی ہو گی۔ الغرض تضمنی بھی پائی گئی اور التزامی بھی پائی گئی۔

نوٹ: شارح نے اجتماعی مادہ کا ذکر نہیں کیا کیوں کہ وہ ظاہر تھا۔

مادہ افتراقی 1: کی صورت یہ ہے کہ !لفظ کی وضع معنیٰ مرکب کے لیے ہو اور اس کا لازم نہ ہو تو یہاں لفظ کی دلالت تمام موضوع لہٗ پر مطابقی اور جزءِ موضوع لہٗ پر تضمنی ہو گی، لیکن لازم نہ ہونے کی وجہ سے دلالت التزامی متحقق نہیں ہو گی، الغرض ثابت یہ ہوا کہ دلالت تضمنی کے لیے دلالت التزامی ضروری نہیں ہے۔

مادہ افتراقی 2: کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنیٰ بسیط کے لیے ہو، جس کے لیے لازم ہو، تو اس صورت میں مطابقی اور التزامی دونوں دلالتیں پائی جائیں گی، مگر تضمنی نہیں پائی جائے گی، تو یہاں ثابت ہوا کہ دلالت التزامی کے لیے دلالت تضمنی ضروری نہیں۔

﴿متن﴾ وَالْمَوْضُوْعُ اِنْ قُصِدَ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ فَمُرَكَّبٌ وَاِمَّاتَامٌّ خَبَرٌ اَوْ اِنْشَاءٌ وَاِمَّا نَاقِصٌ تَقْيِيْدِيٌّ اَوْغَيْرُهٗ وَاِلَّا فَمُفْرَدٌ

ترجمہ: اور لفظ موضوع اگر اس کی جزء کے ساتھ ارادہ کیا جائے دلالت کا اس کے معنیٰ کی جزء پر تو مرکب ہے، اور وہ یا تو مرکب تام خبریہ ہے، یا مرکب تام انشائیہ ہے، یا ناقص تقییدی ہے، یا ناقص غیر تقییدی ہے، وگرنہ پس وہ مفرد ہے۔

تشریح: ماتن دلالت کی بحث ختم کر لینے کے بعد اب وَالْمَوْضُوْعُ اِنْ قُصِدَ

الخ: سے لفظ کی بحث شروع فرمارہے ہیں۔ رہی یہ بات کہ لفظ کی بحث کیوں کی؟ اس کی وجہ پہلے بیان کی جاچکی ہے، وَالْمَوْضُوْع سے ماتن نے اس امر کی طرف اشارہ کردیا کہ مناطقہ لفظِ موضوع سے بحث کرتے ہیں، لفظ مہمل سے بحث نہیں کرتے۔

اِنْ قُصِدَ بِجُزْئِهٖ الخ: سے ماتن لفظِ موضوع کی تقسیم، اور اقسام کی وجہ حصر بیان فرمارہے ہیں، اس طرح کہ لفظِ موضوع کی دو قسمیں ہیں۔ (1) مفرد (2) مرکب کیونکہ لفظِ موضوع دو حال سے خالی نہیں، کہ اس کی جزء سے معنیٰ کی جزء پر دلالت کرانا مقصود ہوگا یا نہیں، بصورت اول مرکب، اور بصورت ثانی مفرد۔

وَاِمَّا تَامٌ خَبَرٌ الخ: سے ماتن مرکب کی تقسیم اور اقسام مرکب کی وجہ حصر کو بیان فرمارہے ہیں، اسطرح کہ مرکب دو حال سے خالی نہیں، تام ہوگا یا ناقص، اگر مرکب تام ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں، کہ مرکبِ تام خبری ہوگا یا انشائی، اور اگر مرکبِ ناقص ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، کہ وہ مرکبِ ناقص تقییدی ہوگا یا غیرِ تقییدی، تعریفات شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَالْمَوْضُوْعُ ☆ اَیْ اللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ اِنْ اُرِیْدَ دَلَالَةُ جُزْءٍ مِّنْهُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمُرَكَّبُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُفْرَدُ

ترجمہ: ماتن کا قول والموضوع، یعنی لفظ موضوع اگر ارادہ کیا جائے اس کی جزء سے دلالت کا اسکی معنی کی جزء پر تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے۔

تشریح: اَیْ اللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اَلْمَوْضُوْعُ سے مفرد و مرکب کو محصور کرنا درست نہیں، اس لیے کہ دوالِ اربعہ بھی تو موضوع ہیں، لیکن مفرد و مرکب نہیں؟

جواب: اَلْمَوْضُوْعُ سے مراد یہاں پر لفظِ موضوع ہے، دوالِ اربعہ اگرچہ موضوع ہیں، لیکن لفظِ موضوع نہیں، نیز اللَّفْظُ کو نکال کر بتا دیا کہ اَلْمَوْضُوْعُ صیغہ صفت ہے، اور ہر صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف بھی ہوتا ہے، اس کا موصوف اللَّفْظُ

ہے۔

اِنْ اُرِیْدَ دَلَالَۃَ الخ: سے غرض شارح ماتن کی عبارت اِنْ قُصِدَ بِجُزْئِہٖ الخ: کا ترجمہ کرنا ہے۔

سوال: ماتن نے مرکب کی تعریف پہلے، اور مفرد کی تعریف بعد میں کیوں کی، حالانکہ مفرد کی تعریف عموماً پہلے ہوتی ہے، کیونکہ مرکب مفردات سے ملکر بنتا ہے؟

جواب: چونکہ مرکب کی تعریف وجودی ہے، اور مفرد کی تعریف عدمی، اور وجود عدم سے افضل ہوتا ہے، تو اس لیے ماتن نے مرکب کی تعریف پہلے اور مفرد کی تعریف بعد میں کی۔

﴿شرح﴾ وَالْمُرَكَّبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِاُمُوْرٍ اَرْبَعٍ اَلْاَوَّلُ اَنْ يَكُوْنَ لِلَّفْظِ جُزْءٌ وَالثَّانِيْ اَنْ يَكُوْنَ لِمَعْنَاهُ جُزْءٌ وَالثَّالِثُ اَنْ يَّدُلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ اَنْ تَكُوْنَ هٰذِهِ الدَّلَالَةُ مُرَادَةً

ترجمہ: پس مرکب محض متحقق ہوتا ہے چار امور کے ثابت ہونے کے ساتھ، اول یہ کے لفظ کی جزء ہو، ثانی یہ کہ اس کے معنیٰ کی جزء ہو، ثالث یہ کہ لفظ کی جزء اپنے معنیٰ کی جزء پر دلالت کرے اور رابع یہ کہ اس دلالت کا ارادہ کیا ہو۔

تشریح: وَالْمُرَكَّبُ اِنَّمَا يُتَحَقَّقُ الخ: سے غرض شارح مرکب کے ثبوت اور تحقق کے لیے چار شرائط کا بیان کرنا ہے، شرائطِ اربعہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(1) لفظ کی جزء ہو، (2) معنیٰ کی جزء ہو

(3) لفظ کی جزء معنیٰ جز پر دلالت کرے (4) دلالت کرانا مقصود ہو۔

﴿شرح﴾ فَبِانْتِفَاءِ كُلٍّ مِّنَ الْقُيُوْدِ الْاَرْبَعَةِ يَتَحَقَّقُ الْمُفْرَدُ فَلِلْمُرَكَّبِ قِسْمٌ وَّاحِدٌ

ترجمہ: چاروں قیودات میں سے کسی ایک کی نفی کرنے کے ساتھ مفرد ثابت ہو جائے گا پس مرکب کے لیے ایک قسم ہے۔

تشریح: فَبِانْتِفَاءِ كُلٍّ مِّنَ الخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ یہ قیوداتِ اربعہ مرکب کی حقیقت میں داخل ہیں، ان میں سے کسی ایک کی نفی مرکب کی نفی ہوگی، یعنی ان شرائطِ اربعہ میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں مرکب کا وجود اور تحقق نہیں ہوگا، بلکہ مفرد کا تحقق ہو جائے گا۔

فَلِلْمُرَكَّبِ قِسْمٌ الخ: سے غرضِ شارح ایک قاعدہ کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ متعدد پر جب اثبات آئے، تو صورت ایک بنتی ہے، یہاں بھی چونکہ متعدد پر اثبات آرہا ہے، اس لیے ایک ہی صورت بنی ہے، یعنی مذکورہ قیوداتِ اربعہ تمام ہی مثبت ہیں، لہٰذا ان کا مجموعہ قسمِ واحد (مرکب) ہوئی۔

﴿شرح﴾ وَلِلْمُفْرَدِ اَقْسَامٌ اَرْبَعٌ اَلْاَوَّلُ مَا لَا جُزْءَ لِلَّفْظِ نَحْوُ هَمْزَةِ الْاِسْتِفْهَامِ وَالثَّانِيْ مَا لَا جُزْءَ لِمَعْنَاهُ نَحْوُ لَفْظِ اللّٰهِ مَا لَا دَلَالَةَ لِجُزْءِ لَفْظِهٖ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ كَزَيْدٍ وَعَبْدُاللّٰهِ عَلَمًا وَالرَّابِعُ مَا يَدُلُّ جُزْءُ لَفْظٍ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ لٰكِنَّ الدَّلَالَةَ غَيْرُ مَقْصُوْدَةٍ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ عَلَمًا لِشَخْصٍ اِنْسَانِيٍّ

ترجمہ: اور مفرد کی چار اقسام ہیں۔

(1): لفظ کی جزء ہی نہ ہو، جیسے ہمزہ استفہام۔

(2): اس کے معنیٰ کی جزء نہ ہو، جیسے لفظِ اللہ۔

(3): لفظ کی جزء معنیٰ کی جزء پر دلالت نہ کرے، جیسے زید اور عبد اللہ جبکہ علم ہوں۔

(4): لفظ کی جزء معنیٰ کی جزء پر دلالت کرے، لیکن دلالت کرانا مقصود نہ ہو، جیسے حیوان ناطق کہ جب کسی شخص انسانی کا علم ہو۔

فائدہ: تیسری قسم میں شارح نے دو مثالیں اس لیے ذکر کیں ہیں، کیونکہ تیسری قسم یعنی لفظ کی جزء معنیٰ کی جزء پر دلالت نہ کرے، اس کی دو صورتیں ہیں۔

(1): لفظ کی جزء ہو معنیٰ کی بھی جزء ہو، لیکن لفظ کی جزء معنیٰ کی جزء پر دلالت نہ

کرے، جیسے زید، ز، ی، د، زید کی جزئیں ہیں، اور اس کے معنیٰ کی بھی جزئیں ہیں، جیسے زید کا سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ لیکن زید کی کوئی جزء، سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ پر دلالت نہیں کرتی۔

(2): لفظ کی جزء بھی ہو اور معنیٰ کی بھی جزء ہو، لفظ کی جزء معنیٰ کی جزء پر دلالت بھی کرے لیکن معنیٰ مرادی کی جزء پر دلالت نہ کرے، جیسے عبد اللہ جبکہ علم ہو، اس مثال میں لفظ کی بھی جزء ہے یعنی عبد اور اللہ، اور اس کے معنیٰ کی بھی جزء ہے یعنی لفظِ اللہ اور بندہ، لفظ کی جزء معنیٰ کی جزء پر دلالت کر رہی ہے لیکن معنیٰ مرادی کی جزء پر دلالت نہیں کر رہی، کیونکہ یہاں پر عبد اللہ کی دلالت معنیٰ پر بطورِ مرکبِ اضافی کے ہو رہی ہے، حالانکہ مراد اس سے معنیٰ علمی ہے۔

فائدہ: چوتھی قسم یعنی حیوانِ ناطق میں لفظ کے اجزاء معنیٰ کے اجزاء (اس شخص کا حیوان ناطق ہونا) پر دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ دلالت مقصود نہیں، کیونکہ مقصود حیوان ناطق کی علمیت اور تشخصِ خارجی ہے۔

تشریح: وَلِلْمُفْرَدِ اَقْسَامٌ الخ: سے غرض شارح اقسام مفرد کو بیان کرنا ہے، اور ایک قاعدے کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ جب متعدد پر نفی وارد ہو، تو اقسام متعدد بنتی ہیں، یہاں بھی چونکہ متعدد پر نفی وارد ہوئی ہے، اس لیے اقسام بھی متعدد بنی ہیں، یعنی مفرد کی مذکورہ اقسام تمام ہی منفی ہیں، لہٰذا قسمِ واحد نہیں، بلکہ اقسام اربعہ ہیں۔

فائدہ: لفظ مفرد چار چیزوں کے مقابلے میں آتا ہے۔

(1) تثنیہ وجمع کے مقابلے میں۔ (2) مضاف کے مقابلے میں۔

(3) جملے کے مقابلے میں۔ (4) مرکب کے مقابلے میں۔

نوٹ: یہاں مرکب کے مقابلے میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ اِمَّا تَامٌّ اَیْ یَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ كَزَيْدٌ قَائِمٌ

ترجمہ: ماتن کا قول اِمَّا تَامٌّ یعنی اس پر سکوت صحیح ہو۔

تشریح: اَیْ یَصِحُّ الخ سے غرض شارح مرکب تام کی تعریف کرنا ہے کہ مرکب

تام وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔

سوال: مرکب تام کی یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ ضَرَبَ زَیْدٌ مرکب تام ہے لیکن اس پر سکوت صحیح نہیں کیونکہ ضَرَبَ زَیْدٌ کہنے کے باوجود مخاطب کو مفعول بہ اور مفعول فیہ کی ضرورت رہتی ہے؟

جواب: ہماری تعریف میں صحت سکوت سے مراد محکوم علیہ اور محکوم بہ کا پایا جانا ہے جو کہ ضَرَبَ زَیْدٌ میں پائے جارہے ہیں لہٰذا ہماری تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ خَبَرٌ اِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ

ترجمہ: ماتن کا قول خَبَرٌ اگر احتمال رکھے صدق اور کذب کا۔

تشریح: اِنِ احْتَمَلَ الخ سے غرضِ شارح دو چیزیں بیان کرنی ہیں۔

(1) قول ماتن خَبَرٌ: هِيَ مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ ہے جو کہ محذوف ہے۔

(2) اس عبارت سے خبر کی تعریف کرنی ہے۔ کہ خبر وہ مرکب تام ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے۔

﴿شرح﴾ اَیْ يَكُوْنُ مِنْ شَانِهٖ اَنْ يَّتَّصِفَ بِهِمَا بِاَنْ يُّقَالَ لَهٗ صَادِقٌ اَوْ كَاذِبٌ

ترجمہ: یعنی اس کی شان یہ ہو کہ یہ (مرکب) متصف ہو ان دونوں (صدق وکذب) کے ساتھ اس طور پر کہ کہا جا سکے کہ وہ سچا ہے یا جھوٹا ہے۔

تشریح: اَیْ يَكُوْنَ مِنْ شَانِهٖ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے

سوال: مذکورہ خبر کی تعریف درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسا ہو سکتا ہی نہیں کہ خبر ایک وقت میں سچی بھی ہو اور جھوٹی بھی ہو۔

جواب: ہماری تعریف میں احتمال بمعنیٰ امکان اتصاف ہے اَلصِّدْقَ وَالْكِذْبَ

میں واؤ بمعنی 'اَوْ' ہے۔اب مطلب یہ ہوا کہ خبر وہ مرکب ہے جس کا صدق یا کذب کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہو

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ اَوْ اِنْشَاءٌ اِنْ لَّمْ يَحْتَمِلْهُمَا

ترجمہ: ماتن کا قول یا انشاء ہے اگر ان دونوں (صدق اور کذب) کا احتمال نہ رکھے۔

تشریح: اِنْ لَّمْ يَحْتَمِلْهُمَا: سے غرضِ شارح دو چیزیں بیان کرنی ہیں۔

(1) قول ماتن اِنْشَاءٌ: هِیَ مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ لَّمْ يَحْتَمِلْهُمَا ہے جو کہ محذوف ہے۔

(2) انشاء کی تعریف کرنا ہے کہ انشاء وہ مرکب تام ہے جو صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَاِمَّا نَاقِصٌ: اِنْ لَّمْ يَصِحَّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ

ترجمہ: ماتن کا قول اِمَّا نَاقِصٌ اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

تشریح: اِنْ لَّمْ يَصِحَّ الخ سے غرض شارح دو چیزیں بیان کرنا ہے

(1) قول ماتن نَاقِصٌ: هِیَ مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ لَّمْ يَصِحَّ الخ: ہے جو کہ محذوف ہے۔

(2) مرکبِ ناقص کی تعریف کرنا ہے کہ مرکبِ ناقص وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ تَقْيِيْدِيٌّ اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِيْ قَيْدًا لِلْاَوَّلِ نَحْوُ غُلَامُ زَيْدٍ وَ رَجُلٌ فَاضِلٌ وَ قَائِمٌ فِي الدَّارِ

ترجمہ: ماتن کا قول تَقْيِيْدِيٌّ: اگر جزء ثانی جزءاول کے لیے قید ہو جیسے غُلَامُ زَيْدٍ وَ رَجُلٌ فَاضِلٌ وَ قَائِمٌ فِي الدَّارِ

تشریح: اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الخ سے غرضِ شارح دو چیزیں بیان کرنی ہیں۔

(1) قول ماتن: تَقْيِيْدِيٌّ هِیَ مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ

كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِيْ قَيْدًا لِلْاَوَّلِ ہے جو کہ محذوف ہے۔

(2) یہاں سے مرکب تقییدی کی تعریف کرنا ہے کہ مرکب تقییدی وہ مرکب ہے جس کی جزء ثانی جزء اول کے لیے قید ہو۔

نوٹ: جزء ثانی کے قید بننے کا مطلب یہ ہے کہ جزء اول میں عموم ہوتا ہے جزء ثانی اس عموم کو ختم کرتی ہے۔

قَائِمٌ فِي الدَّارِ سے غرضِ شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ مرکب تقییدی مرکب اضافی اور توصیفی میں محصور نہیں بلکہ جس طرح ان میں جزء ثانی (مضاف الیہ اور صفت) جزء اول (مضاف اور موصوف) کے لیے قید ہوتی ہے اسی طرح ظرف بھی مظروف کے لیے قید ہوتا ہے۔

نوٹ: اول سے مراد یہ ہے کہ جو مرتبہ کے اعتبار سے مقدم ہو خواہ لفظوں میں مؤخر ہو، جیسے حال کبھی مقدم ہوتا ہے ذوالحال سے حالانکہ حال قید بنتا ہے

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَاِلَّا فَمُفْرَدٌ ☆ اَيْ وَاِنْ لَّمْ يُقْصَدْ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ

ترجمہ: ماتن کا قول وَاِلَّا فَمُفْرَد: یعنی اگر لفظ کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کرانا مقصود نہ ہو۔

تشریح: اَيْ وَاِنْ لَّمْ يُقْصَدْ الخ: سے غرضِ شارح تین باتیں بیان کرنی ہیں

(۱) قولِ ماتن اِلَّا فَمُفْرَدٌ میں اِلَّا استثنائیہ نہیں بلکہ اِنْ لَمْ کے معنی میں ہے۔

(2) قول ماتن اِلَّا فَمُفْرَدٌ هِيَ مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ لَّمْ يُقْصَدْ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاه ہے جو کہ محذوف ہے۔

(3) قولِ ماتن وَاِلَّا فَمُفْرَدٌ کا عطف کس پر ہے؟ تو شارح کی عبارت اِنْ لَّمْ يُقْصَدْ الخ نے بتا دیا اس کا عطف ماتن کے قول اِنْ قُصِدَ الخ پر ہے، کیونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے اور یہاں بھی اِنْ قُصِدَ الخ اور وَهُوَ اِنْ لَّمْ يُقْصَدْ الخ میں لفظی مناسبت ہے۔

﴿متن﴾ وَهُوَ اِنِ اسْتَقَلَّ فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهٖ عَلٰى اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ كَلِمَةٌ وَ بِدُوْنِهَا اِسْمٌ وَ اِلَّا فَاَدَاةٌ

ترجمہ: اور لفظِ مفرد اگر مستقل ہو پس وہ اپنی ہیئت سے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے پر دلالت کرنے کے ساتھ کلمہ ہے اور اس دلالت کے بغیر (یعنی اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے پر دلالت نہ کرے) اسم ہے۔ اور اگر مستقل نہ ہو تو اداۃ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف استقلالِ معنی اور عدم استقلالِ معنی کے اعتبار سے لفظِ مفرد کی تقسیم فرمارہے ہیں۔ جس کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظِ مفرد دو حال سے خالی نہیں مستقل معنی پر دلالت کرے گا یا نہیں بصورتِ ثانی اداۃ ہے بصورتِ اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرے گا یا نہیں بصورتِ اوّل کلمہ اور بصورتِ ثانی اداۃ ہے۔

سوال: ماتن نے کلمہ کی تعریف میں ہیئت کی شرط کیوں لگائی؟

جواب: ان امور کو نکالنے کے لیے جو مادے کے اعتبار سے زمانے پر دلالت کرتے ہیں مثلاً اَمسِ، یَوم، غداً زَمان وغیرہ۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَهُوَ اِنِ اسْتَقَلَّ: فِي الدَّلَالَةِ عَلٰى مَعْنَاهُ بِاَنْ لَّا يُحْتَاجَ فِيْهَا اِلٰى ضَمِّ ضَمِيْمَةٍ

ترجمہ: ماتن کا قول وہ (لفظِ مفرد) اگر اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو بایں طور پر کہ وہ نہ محتاج ہو دلالت کرنے میں کسی دوسرے لفظ کو ملانے کی طرف۔

تشریح: فِي الدَّلَالَةِ الخ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے کہا کہ لفظِ مفرد اگر مستقل ہو لیکن یہ نہیں بتایا کہ کس میں مستقل ہو؟

جواب: فِی الدَّلَالَۃِ الخ یعنی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو۔
بِاَنْ لَّایُحْتَاجَ فِیْھَا الخ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں کیسے مستقل ہو؟
جواب: بِاَنْ لَّایُحْتَاجَ فِیْھَا یعنی وہ معنی پر دلالت کرنے میں کسی دوسرے کلمے کا محتاج نہ ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ بِھَیْئَتِہٖ بِاَنْ یَکُوْنَ بِحَیْثُ کُلَّمَا تُحُقِّقَتْ ھَیْئَتُہٗ التَّرْکِیْبِیَّۃُ فِیْ مَادَّۃٍ مَوْضُوْعَۃٍ مُتَصَرِّفَۃٍ فِیْھَا فُھِمَ وَاحِدٌ مِنَ الْاَزْمِنَۃِ الثَّلَاثَۃِ مَثَلاً ھَیْئَۃُ نَصَرَ وَھِیَ الْمُشْتَمِلَۃُ عَلٰی ثَلٰثَۃِ حُرُوْفٍ مَفْتُوْحَۃٍ مُتَوَالِیَۃٍ کُلَّمَا تُحُقِّقَتْ فُھِمَ الزَّمَانُ الْمَاضِیُ لٰکِنْ بِشَرْطِ اَنْ یَکُوْنَ تَحَقُّقُھَا فِیْ ضِمْنِ مَادَّۃٍ مَوْضُوْعَۃٍ مُتَصَرِّفَۃٍ فِیْھَا فَلَا یَرِدُ النَّقْضُ بِنَحْوِ جَسَقَ وَحَجَرَ

ترجمہ: ماتن کا قول بِھَیْئَتِہٖ (کلمہ کی اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت) بایں طور پر ہو کہ جب بھی اسکی ہیئت ترکیبیہ کسی ایسے مادے کے ضمن میں پائی جائے جو موضوعہ ہو اور جس میں گردان واقع ہو تو اس سے تین زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ ضرور سمجھا جائے گا۔ مثلاً ہیئت نَصَرَ یہ مشتمل ہے ایسے تین حروف پر جو مسلسل مفتوح ہیں جب کبھی یہ ہیئت پائی جائے گی تو اس سے زمانہ ماضی سمجھا جائے گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس ہیئت کا تحقق کسی ایسے مادے میں ہو جو موضوع ہو اور اس میں گردان واقع ہو پس جَسَقَ اور حَجَرَ جیسی مثالوں سے اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

تشریح: بِھَیْئَتِہٖ بِاَنْ یَکُوْنَ الخ سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں کرتی تو پھر ہیئت ترکیبیہ کے اختلاف سے زمانے کا اختلاف نہیں ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ہیئت ترکیبیہ کے اختلاف سے زمانے کا اختلاف ہوتا ہے، مثلاً نَصَرَ کی ہیئت ترکیبیہ گزشتہ زمانے پر دلالت کرتی ہے اور یَنْصُرُ کی ہیئت ترکیبیہ حال واستقبال پر دلالت کرتی ہے اور اگر ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے تو حَجَرَ اور حَسَقَ کی ہیئت ترکیبیہ کو بھی زمانے پر دلالت کرنی چاہیے حالانکہ حَجَرَ اسم ہے اور اسم زمانے پر دلالت نہیں کرتا جبکہ حَسَقَ مہمل ہے اس کا معنی ہی نہیں ہوتا۔

جواب: ہیئت ترکیبیہ زمانے دلالت کرتی ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ وہ ہیئت ترکیبیہ جو مادۂ موضوعہ متصرفہ (ایسا مادہ جو معنی کے لیے موضوع ہو اور اس سے گردان ہو سکے) میں ہو لہٰذا اگر وہ ہیئت ایسے مادے میں ہو جو معنیٰ موضوع ہو اور اس کی گردان بھی ہو سکے تو اس سے تین زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ ضرور سمجھا جائے گا۔

سوال: اَحْمَدُ میں ماضی کی ہیئت ترکیبیہ پائی جاتی ہے اور یَعْمَلُ میں مضارع کی ہیئت ترکیبیہ پائی جاتی ہے اور یہ دونوں مشتق بھی ہیں اور معنی کیلئے موضوع بھی ہیں اس طرح کہ اَحْمَدُ رسول پاک ﷺ کا اسم گرامی ہے اور یَعْمَلُ کام کرنے والے اونٹ کو کہا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود ان کی ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت نہیں کرتی، کیوں؟

جواب: یہ علم ہیں اور علم جامد ہوتا ہے اور جامد کی گردان نہیں ہوتی۔

فائدہ: مادہ اور ھیئت میں فرق

مادہ: ذواتِ حروف کو مادہ کہا جاتا ہے قطع نظر حرکات وسکنات اور تقدیم وتاخیر کے۔

ھیئت : حروف کی حرکات وسکنات اور تقدیم وتاخیر سے جو صورت حاصل ہو تی ہے وہ ہیئت کہلاتی ہے

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ كَلِمَةٌ فِيْ عُرْفِ الْمَنْطِقِيِّيْنَ وَفِيْ عُرْفِ النُّحَاةِ فِعْلٌ

ترجمہ: ماتن کا قول کلمۃ منطقیوں کی اصطلاح میں ہے اور نحویوں کی

اصطلاح میں فعل ہے۔

تشریح: کَلِمَۃٌ فِیْ عُرْفِ الخ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ منطقیوں کے کلمہ اور نحویوں کے فعل کے درمیان نسبت تساوی ہے لیکن **یاد رھے** کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عام وخاص مطلق کی ہے۔کلمہ منطقی خاص ہے اور فعلِ نحوی عام ہے یعنی ہر کلمہ منطقی تو نحوی فعل ہے لیکن ہر فعلِ نحوی کا کلمہ منطقی ہونا ضروری نہیں مثلاً ضَرَبَ کلمہ منطقی ہے تو فعلِ نحوی بھی ہے لیکن اَضْرِبُ فعلِ نحوی تو ہے لیکن کلمہ منطقی نہیں، کیونکہ کلمہ منطقی تو مفرد کی قسم ہے جبکہ اَضْرِبُ منطقیوں کے ہاں مرکب ہے مفرد نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ وَاِلَّا فَاَدَاۃٌ اَیْ وَاِنْ لَّمْ یَسْتَقِلَّ فِی الدَّلَالَۃِ فَاَدَاۃٌ فِیْ عُرْفِ الْمَنْطِقِیِّیْنَ وَحَرْفٌ فِیْ عُرْفِ النُّحَاۃِ

ترجمہ: ماتن کا قول ورنہ پس وہ اداۃ ہے یعنی اگر وہ دلالت میں مستقل نہ ہو تو منطقیوں کی اصطلاح میں اداۃ ہے اور نحویوں کی اصطلاح میں حرف ہے۔

تشریح: وَاِنْ لَّمْ یَسْتَقِلَّ الخ: سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اداۃِ منطقی اور حرف نحوی کے نسبت تساوی ہے، لیکن **یاد رھے** کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عام وخاص مطلق کی ہے۔حرف نحوی خاص ہے اور اداۃ منطقی عام ہے یعنی ہر حرف نحوی تو اداۃ منطقی ضرور ہے لیکن ہر اداۃِ منطقی کا حرف نحوی ہونا ضروری نہیں مثلاً مِنْ حرفِ نحوی ہے تو اداۃِ منطقی بھی ہے لیکن افعالِ ناقصہ اداۃِ منطقی تو ہیں لیکن حرفِ نحوی نہیں ہیں۔

سوال: جب کلمہ منطقی اور فعلِ نحوی اور اسی طرح اداۃِ منطقی اور حرفِ نحوی کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے تو شارح نے نسبتِ تساوی کیوں بیان کی ہے؟

جواب: شارح نے نسبتِ تساوی تو بیان نہیں کی! بلکہ عام وخاص مطلق کی حالتِ اجتماعی بیان کی ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جہاں بھی نسبت عام وخاص مطلق کی پائی جاتی ہے تو وہاں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی یہاں شارح نے حالتِ اجتماعی بیان کر دی اور حالتِ افتراقی کو اس کی شہرت کی بناء پر چھوڑ دیا۔

﴿متن﴾ وَ اَيْضًا اِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ وَضْعًا عَلَمٌ وَبِدُوْنِهٖ مُتَوَاطٍ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهٗ وَمُشَكِّكٌ اِنْ تَفَاوَتَتْ بِاَوَّلِيَّةٍ اَوْ اَوْلَوِيَّةٍ

ترجمہ: اور نیز اگر اس (لفظِ مفرد) کا معنی ایک ہو تو وہ وضع کے اعتبار سے اس معنی کے تشخص کے ساتھ علم ہے اور اس کے بغیر متواطی ہے اگر اس (معنی واحد) کے تمام افراد مساوی ہوں اور مشکک ہے اگر اس کے افراد متفاوت ہوں اوّلیت یا اولویّت کے اعتبار سے۔

تشریح: اس عبارت میں ماتن رحمۃ اللہ علیہ لفظِ مفرد کی وحدتِ معنی کے اعتبار سے تقسیم فرما رہے ہیں جس کی وجہ حصر یہ ہے کہ وہ لفظِ مفرد جس کا معنی ایک ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ اس کا معنی جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اگر معنی جزئی ہے یعنی معین و مشخص ہے تو اسے علم کہتے ہیں جیسے زید۔ اور اگر معنی واحد کلی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گا کہ وہ معنی واحد اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے گا یا تفاوت کے ساتھ۔ اگر وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے تو اسے کلی متواطی کہتے ہیں جیسے انسان اگر تفاوت کے ساتھ صادق آئے تو اسے کلی مشکک کہتے ہیں جیسے اَسْوَدْ

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَاَيْضًا مَفْعُوْلٌ مُطْلَقٌ لِفِعْلٍ مَحْذُوْفٍ اَىْ اٰضَ اَيْضاً اَىْ رَجَعَ رُجُوْعاً

ترجمہ: ماتن کا قول واَیضاً فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے یعنی اٰضَ اَیضا یعنی رَجَعَ رُجُوْعًا

تشریح: مَفْعُوْلٌ الخ سے غرضِ شارح متن میں وارد شدہ لفظ اَیْضًا کی ترکیب بیان کرنی ہے کہ یہ فعل محذوف (اٰضَ) کا مفعولِ مطلق ہے یعنی اصل میں اٰضَ اَیضا ہے۔ اَىْ رَجَعَ الخ: سے غرضِ شارح اٰضَ اَیضا کا معنی بیان کرنا ہے۔

نوٹ: اَیْضًا اس وقت بولتے ہیں جب ایک بات پہلے سے گذری ہو پھر دوبارہ اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔ گویا اَیضًا سے مطلب یہ ہوا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ پھر لفظِ مفرد

کی تقسیم کی طرف لوٹ رہے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَفِيهِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ هٰذِهِ الْقِسْمَةَ اَيْضًا لِمُطْلَقِ الْمُفْرَدِ لَا لِلْاِسْمِ

ترجمہ: اور اس (لفظ اَیْضًا) میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ (دوسری) تقسیم بھی لفظِ مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی،

تشریح: وَفِيهِ اِشَارَةٌ الخ سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن نے لفظ اَیْضًا بول کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دوسری تقسیم بھی لفظِ مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی۔ کیونکہ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ تقسیم (علم، متواطی، مشکک) اسم کی ہے جو لفظِ مفرد کی قسم ہے۔ گویا ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ اَیْضًا سے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔

﴿شرح﴾ وَفِيهِ بَحْثٌ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْحَرْفُ وَالْفِعْلُ اِذَا كَانَا مُتَّحِدَيِ الْمَعْنٰى دَاخِلَيْنِ فِي الْعَلَمِ وَالْمُتَوَاطِيْ وَالْمُشَكِّكِ مَعَ اَنَّهُمْ لَا يُسَمُّوْنَهَا بِهٰذِهِ الْاَسَامِيْ بَلْ قَدْ حُقِّقَ فِيْ مَوْضِعِهٖ اَنَّ مَعْنَاهُمَا لَا يَتَّصِفُ بِالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ تَاَمَّلْ فِيْهِ

ترجمہ: اور اس (تقسیم) میں بحث ہے کیونکہ یہ تقسیم تقاضا کرتی ہے کہ حرف اور فعل جب واحد المعنی ہوں تو علم، متواطی، مشکک میں داخل ہوں۔ حالانکہ اس کے باوجود منطقی لوگ ان کو (فعل اور حرف کو) ان ناموں (علم، متواطی، مشکک) کے ساتھ موسوم نہیں کرتے بلکہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے کہ ان دونوں (کلمہ اور اداۃ) کا معنی کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

تشریح: وَفِيهِ بَحْثٌ لِاَنَّهٗ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن کے قول اَیْضًا سے معلوم ہوا کہ یہ دوسری تقسیم (علم، متواطی اور مشکک) بھی مطلق مفرد (خواہ اسم ہو یا کلمہ ہو یا اداۃ) کی ہے، حالانکہ کلمہ اور اداۃ جب

واحد المعنیٰ ہوں تو ان کو علم، متواطی اور مشکک نہیں کہا جاتا، کیونکہ علم جزئی ہوتا ہے اور متواطی ومشکک کلی ہوتے ہیں، جبکہ کلمہ اور اداۃ نہ جزئی ہوتے ہیں اور نہ ہی کلی ہوتے ہیں، (کیونکہ کلی اور جزئی ہونا محکوم علیہ کی صفت ہے جبکہ کلمہ اور اداۃ محکوم علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے) لہٰذا علم، متواطی اور مشکک اسم کی اقسام ہوئیں نہ کہ کلمہ اور اداۃ کی، تو پھر مطلق مفرد کی تقسیم کیسے ہوئی؟

قبل از جواب ایک قاعدہ ملاحظہ فرمائیں۔

قاعدہ: شیء کے دو درجے ہیں۔(1) مطلق شیء (2) الشیء المطلق۔

تعریفات: (1) **مطلق شیء:** وہ شیء ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو اور ایک فرد کے پائے جانے سے متحقق ہو جائے۔

(2) **الشیء المطلق:** وہ شیء ہے جو قیدِ اطلاق کے ساتھ مقید ہو، اور تمام افراد کے پائے جانے سے متحقق ہو۔

جواب: 1: یہ دوسری تقسیم بھی مفرد کی ہی ہے لیکن وہ مفرد مطلق مفرد ہے، المفرد المطلق نہیں ہے، جس طرح مطلق شیء ایک فرد کے ثابت ہونے سے متحقق ہو جاتی ہے، لہٰذا مفرد کی کسی ایک قسم کی تقسیم سے مفرد کی جملہ اقسام کی ہی تقسیم ہو گی، الغرض وہ فرد جس کی تقسیم سے مفرد کی جملہ اقسام کی تقسیم ہوئی ہے وہ اسم ہے نہ کہ کلمہ اور اداۃ، فلا اعتراض۔

جواب: 2: مناطقہ دو مذہب ہیں، بعض مناطقہ کے نزدیک فقط اسم ہی علم، متواطی اور مشکک ہوتا ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اسم کی طرح کلمہ اور اداۃ بھی علم، متواطی اور مشکک ہوتے ہیں، یہاں پر ماتن نے دوسرے مذہب کو اپنایا ہے، لہٰذا کوئی اعتراض نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنِ اتَّحَدَ ☆ اَیْ وَحُدَ مَعْنَاهُ

ترجمہ: ماتن کا قول: اِنِ اتَّحَدَ یعنی اس کا معنی ایک ہو۔

تشریح: اَیْ وَحُدَ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اِتَّحَدَ، اِتِّحَادٌ سے ہے، اور اتحاد دو چیزوں میں ہوتا ہے، جبکہ یہاں پر فقط ایک ہی چیز یعنی مفرد ہے، تو اکیلی چیز کے لیے اِتَّحَدَ کہنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: یہاں پر باب مزید فیہ مجرد کے معنیٰ میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ ☆ اَیْ جُزْئِيَّتِهٖ

ترجمہ: ماتن کا قول فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ: یعنی اس کے جزئی ہونے کے ساتھ۔

تشریح: اَیْ جُزْئِيَّتِهٖ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ کہا ہے، تشخص کا معنیٰ شکل وصورت ہے، اس معنیٰ کے اعتبار سے قولِ ماتن اِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ وَضْعًا کا معنی یہ ہوگا کہ لفظِ مفرد واحد المعنیٰ اپنی شکل وصورت کے ساتھ وضع کے اعتبار سے، یہ معنیٰ درست نہیں کیونکہ مفرد کلی ہے اور کلی کی شکل وصورت نہیں ہوتی،

جواب: تشخص کو جزئیت لازم ہے، یعنی جہاں بھی تشخص ہوگا وہاں لازماً جزئیت بھی پائی جائے گی، لہٰذا ماتن نے ملزوم (تشخص) بولکر لازم (جزئیت) مراد لیا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَیْ وَضْعًا ☆ اَیْ بِحَسْبِ الْوَضْعِ دُوْنَ الْاِسْتِعْمَالِ لِاَنَّ مَا يَكُوْنُ مَدْلُوْلُهٗ كُلِّيًا فِی الْاَصْلِ وَمُشَخَّصًا فِی الْاِسْتِعْمَالِ كَاَسْمَاءِ الْاِشَارَةِ عَلٰى رَأْيِ الْمُصَنِّفِ لَا يُسَمّٰى عَلَمًا

ترجمہ: ماتن کا قول اَیْ وَضْعًا: یعنی وضع کے اعتبار سے نہ کہ استعمال کے اعتبار سے، کیونکہ وہ لفظ جس کا مدلول لغت میں کلی ہو، اور استعمال میں مشخص ہو، جیسے اسماء اشارہ، مصنف کے نظریہ پر اس کا نام علم نہیں رکھا جاتا۔

تشریح: اَیْ بِحَسْبِ الْوَضْعِ الخ: سے غرضِ شارح وَضْعًا کی ترکیب اور اس قید کا فائدہ بتانا ہے۔

شارح نے بِحَسْبِ کے لفظ سے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ وَضْعًا تمیز ہے کیونکہ جہاں پر منسوب الیہ کے بعد بِحَسْبِ کا اضافہ کیا جائے تو اس سے ماقبل کے تمیز ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے۔ لِاَنَّ مَا يَكُوْنُ سے غرضِ شارح وضعا کی قید

کا فائدہ بنا تا ہے۔

وضعا کی قید کا فائدہ: قبل از فائدہ یہ جان لیں! کہ اسمائے اشارات اور مضمرات کی وضع اور استعمال کے بارے میں علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ اور میر سید شریف جرجانی کا اختلاف ہے۔

میر سید شریف جرجانی: کہتے ہیں کہ اسمائے اشارات اور ضمائر کی وضع بھی جزئیات کے لیے ہے، اور استعمال بھی جزئیات کے لیے ہے، جبکہ

علامہ تفتازانی: کہتے ہیں ان کی وضع تو کلیات کے لیے ہے، لیکن استعمال جزئیات میں ہوتا ہے، لہٰذا یہاں پر ماتن علامہ تفتازانی نے وضعا کی قید لگا کر اسمائے اشارات اور مضمرات علم کی تعریف میں داخل نہیں ہونے دیا، کیونکہ اسمائے اشارات اور مضمرات کا معنیٰ اگر چہ جزئی ہے، لیکن وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ وہ استعمال کے اعتبار سے ہے، جبکہ علم کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ وضع کے اعتبار سے جزئی ہو۔

﴿شرح﴾ وَههُنَا كَلَامٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَعْنٰى فِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ اِمَّا الْمَوْضُوْعُ لَهٗ تَحْقِيْقًا اَوْ مَا اسْتُعْمِلَ فِيْهِ اللَّفْظُ سَوَاءٌ كَانَ وَضْعُ اللَّفْظِ بِاِزَائِهٖ تَحْقِيْقًا اَوْ تَاوِيْلًا فَعَلَى الْاَوَّلِ لَا يَصِحُّ عَدُّ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ اَقْسَامِ مُتَكَثِّرِ الْمَعْنٰى وَعَلَى الثَّانِيْ يَدْخُلُ نَحْوُ اَسْمَاءِ الْاِشَارَةِ عَلٰى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِيْ مُتَكَثِّرِ الْمَعْنٰى وَيَخْرُجُ عَنْ اَفْرَادِ مُتَّحِدِ الْمَعْنٰى فَلَا حَاجَةَ فِيْ اِخْرَاجِهَا اِلَى التَّقْيِيْدِ بِقَوْلِهٖ وَضْعًا

ترجمہ: یہاں پر ایک اور اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ اس تقسیم میں معنیٰ سے مراد یا تو حقیقۃً معنیٰ موضوع لہٗ ہے، یا وہ معنیٰ ہے کہ جس میں لفظِ مفرد استعمال کیا گیا ہو، خواہ اس معنیٰ کے لیے وہ لفظِ مفرد حقیقۃً وضع کیا گیا ہو یا مجازاً وضع کیا گیا ہو، پس پہلی صورت میں حقیقت اور مجاز کو متکثر المعنیٰ میں شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور دوسری صورت میں مصنف کے نظریہ کے مطابق

اسمائے اشارات کی مثل اسماء، متکثر المعنیٰ میں داخل ہوجائیں گے، اور واحد المعنیٰ کے افراد سے خارج ہو جائینگے لہٰذا ماتن رحمۃ اللہ علیہ کو اسمائے اشارات نکالنے کے لیے وَضعًا کی قید کی کوئی ضرورت نہیں۔

تشریح: وَهٰهُنَا كَلَامٌ اٰخَر الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قول ماتن اِن اتَّحَدَ مَعْنَاهُ وَاِنْ كَثُرَ میں معنیٰ سے مراد کونسا معنیٰ ہے؟ معنیٰ موضوع لہٗ یا معنیٰ مستعمل فیہ! چونکہ اِنْ كَثُرَ، اِن اتَّحَدَ کا معطوف ہے، لہٰذا جو مراد اِن اتَّحَدَ مَعْنَاهُ میں معنیٰ کی ہوگی وہی مراد اِنْ كَثُرَ میں معنیٰ کی ہوگی، پس اگر معنیٰ موضوع لہٗ مراد لیا جائے، تو پھر حقیقت ومجاز کو متکثر المعنیٰ کی قسم قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ حقیقت اور مجاز کا معنیٰ ایک ہی ہوتا ہے، اور مجاز کا معنیٰ موضوع لہٗ ہوتا ہی نہیں، حالانکہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت ومجاز کو متکثر المعنیٰ میں شمار کیا ہے، اور اگر معنیٰ سے معنیٰ مستعمل فیہ مراد لیا جائے، تو پھر وَضعًا کی قید فضول ہوگی، کیونکہ یہ قید اِن اتَّحَدَ مَعْنَاهُ سے اسمائے اشارات کو نکالنے کے لیے تھی، جبکہ معنیٰ مستعمل فیہ مراد لینے کی صورت میں اسمائے اشارات متحد المعنیٰ میں داخل ہی ہونگے، کیونکہ ماتن کے ہاں اسمائے اشارات کی وضع مفہوم کلی کے لیے ہے، لیکن ان کا استعمال جزئیات کثیرہ میں ہوتا ہے، گویا اسمائے اشارات کے معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہوئے، تو جب اسمائے اشارات کے معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہوئے، تو پھر یہ متحد المعنیٰ کے تحت داخل نہ ہوئے، جب داخل ہی نہ ہوئے، تو پھر انہیں خارج کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی؟

جواب: یہاں پہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے صنعتِ استخدام سے کام لیا ہے، اور صنعتِ استخدام کہتے ہیں لفظ کو ذکر کر کے اس کا معنیٰ مراد لیا جائے، پھر جب اسی لفظ کی طرف ضمیر لوٹائی جائے، تو دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے، بس! یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے اِن اتَّحَدَ مَعْنَاهُ میں معنیٰ سے مراد معنیٰ موضوع لہٗ لیا، تو اسمائے اشارات بھی داخل ہوگئے، کیونکہ ان کا معنیٰ موضوع لہٗ ایک ہے اور وہ کلی ہوتا ہے، لہٰذا اسمائے اشارات کو نکالنے کے

لیے وَضعًا کی قید لگانی پڑی، پھر جب اِنْ کَثُرَ سے معنیٰ کی طرف ضمیر لوٹائی، تو پھر معنیٰ سے معنیٰ مستعمل فیہ مراد لے لیا، چونکہ حقیقت اور مجاز کے معنیٰ مستعمل فیہ بہت زیادہ ہیں لہٰذا وہ متکثر المعنیٰ کے تحت ہی جمع رہے۔

﴿شرح﴾ قَولُہٗ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُہٗ ☆ بِاَنْ یَکُوْنَ صِدْقُ ھٰذَا الْمَعْنیٰ الْکُلِّیِ عَلیٰ تِلْکَ الْاِفْرَادِ عَلَی السَّوِیَّۃِ

ترجمہ: ماتن کا قول اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُہٗ: اس طور پر کہ اس معنیٰ کلی کا صدق ان تمام افراد پر برابری کے طریقے پر ہو۔

تشریح: بِاَنْ یَکُوْنَ الخ: سے غرضِ شارح توضیحِ متن اور کلیِ متواطی کی تعریف کرنا ہے، کہ اگر کلی اپنے افراد پر برابر ویکساں صادق آئے تو اسے متواطی کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَولُہٗ اِنْ تَفَاوَتَتْ ☆ اَیْ یَکُوْنُ صِدْقُ ھٰذَا الْمَعْنیٰ عَلیٰ بَعْضِ اَفْرَادِہٖ مُقَدَّمًا عَلیٰ صِدْقِہٖ عَلیٰ بَعْضٍ اٰخَرَ بِالْعِلِّیَۃِ اَوْیَکُوْنُ صِدْقُہٗ عَلیٰ بَعْضٍ اَوْلیٰ وَاَنْسَبَ مِنْ صِدْقِہٖ عَلیٰ بَعْضٍ اٰخَرَ

ترجمہ: ماتن کا قول اِنْ تَفَاوَتَتْ اس معنیٰ کا صدق اپنے بعض افراد پر علت کے اعتبار سے مقدم ہو دوسرے بعض افراد کے صدق کی بنسبت، یا اس معنیٰ کا صدق بعض افرد پر اولیٰ وانسب ہو بعض دوسرے افراد پر صادق آنے کی بنسبت۔

تشریح: اَیْ یَکُوْنُ صِدْقُ ھٰذَا الخ: سے غرضِ شارح متن میں لفظِ تفاوت کے مذکور ہونے پر تفاوت کی دو قسمیں بیان کرنی ہیں۔

﴿1﴾ تفاوت بالاولیت: معنیٰ کلی کا بعض افراد پر علت کے طور پر صادق آنا اور بعض افراد پر معلول کے طور پر صادق آنا، علت کے طور پر صادق آنے کو اولیت اور معلول کے طور پر صادق آنے کو غیر اولیت کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر علت کے طور پر ہوتا ہے، اور مخلوق پر معلول کے طور پر ہوتا ہے۔

﴿2﴾ تفاوت بالاولویت: معنیٰ کلی کا بعض افراد پر انسب واولیٰ کے طور پر صادق

آنا اور بعض افراد پر غیرِ اولیٰ وانسب کے طور پر صادق آنا، اولیٰ وانسب کے طور پر صادق آنے کو اولویت اور غیرِ اولیٰ وانسب کے طور پر صادق آنے کو غیر اولویت کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اولیٰ وانسب کے طور ہے، اور مخلوق پر غیرِ اولیٰ وانسب کے طور پر ہے۔

﴿شرح﴾ وَغَرَضُهُ مِنْ قَوْلِهِ اِنْ تَفَاوَتَتْ بِاَوَّلِيَّةٍ اَوْ اَوْلَوِيَّةٍ مِثَالًا فَاِنَّ التَّشْكِيْكَ لَا يَنْحَصِرُ فِيْهِمَا بَلْ قَدْ يَكُوْنُ بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ اَوْ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ

ترجمہ: ماتن کی غرض اپنے قول اِنْ تَفَاوَتَتْ بِاَوَّلِيَّةٍ اَوْ اَوْلَوِيَّةٍ سے مثال دینا ہے، کیونکہ تشکیک ان دو ہی صورتوں میں منحصر نہیں، بلکہ کبھی زیادت ونقصان یا شدت وضعف میں بھی ہوتی ہے۔

تشریح: وَغَرَضُهُ مِنْ قَوْلِهِ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾ ماتن نے تفاوت کی دو قسمیں بیان کی ہیں جبکہ تفاوت کی چار قسمیں ہیں، دو تو وہی جن کا بیان ہو چکا جبکہ تیسری قسم تفاوتِ زیادت ونقصان ہے اور چوتھی قسم تفاوتِ شدت وضعف ہے انہیں کیوں نہیں بیان کیا؟

جواب: ماتن نے مذکورہ دونوں قسموں کا ذکر علیٰ وجہ التمثیل کیا ہے، علیٰ وجہ الانحصار نہیں کیا، اعتراض تو آپ کا تب ہوتا کہ جب وہ اقسام کو علیٰ وجہ الانحصار کرتے، مثال کے لیے یہی دو قسمیں کافی ہیں۔

فائدہ: تفاوت بالاشدیت: معنیٰ کلی کا بعض افرد پر شدت کے ساتھ اور بعض افراد پر ضعف کے ساتھ صادق آنا، شدت کے ساتھ صادق آنے اشدیت کہتے ہیں، اور ضعف کے صادق آنے کو اضعفیت کہتے ہیں۔ جیسے سفید کا اطلاق برف پر شدت کیساتھ ہوتا ہے، اور ہاتھی پر ضعف کے ساتھ صادق آتا ہے۔

تفاوت بالازیدیت: معنیٰ کلی کا بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر کمی

کے ساتھ صادق آنا، زیادتی کے ساتھ صادق آنے کو ازیدیت اور کمی کے ساتھ صادق آنے کو انقصیت کہتے ہیں۔ جیسے روشنی کا اطلاق سورج پر بھی ہوتا ہے اور زمین پر بھی ہوتا ہے، سورج پر زیادتی کے ساتھ اور زمین پر کمی کے ساتھ ہوتا ہے۔

﴿متن﴾ وَإِنْ كَثُرَ فَإِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ اِبْتِدَاءً فَمُشْتَرَكٌ وَإِلَّا فَإِنِ اشْتُهِرَ فِي الثَّانِي فَمَنْقُولٌ يُنْسَبُ اِلَى النَّاقِلِ وَإِلَّا فَحَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ

ترجمہ: اور اگر لفظِ مفرد کثیر المعنی ہو، پس اگر ہر معنیٰ کے لیے ابتداءً وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک ہے، ورنہ اگر وہ دوسرے معنیٰ میں مشہور ہو گیا تو منقول ہے، جو ناقل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور ورنہ وہ حقیقت اور مجاز ہے۔

تشریح: وَإِنْ كَثُرَ فَإِنْ وُضِعَ الخ: سے غرض ماتن لفظِ مفرد کی کثرتِ معنی کے اعتبار سے اقسام اور اقسام کی وجہ حصر بیان کرنی ہے۔

ماتن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کثرتِ معنیٰ کے اعتبار سے لفظِ مفرد کی چار قسمیں ہیں۔

(1) مشترک (2) منقول (3) حقیقت (4) مجاز

وجہ حصر: لفظ مفرد کثیر المعنی دو حال سے خالی نہیں کہ اس کی وضع ابتداء تمام معانی کے لیے ہوگی یا نہیں، اگر ہے تو وہ مشترک ہے، اور اگر وضع ابتداءً تمام معانی کے لیے نہیں ہوئی، بلکہ وضع تو ایک معنی کے لیے ہوئی، لیکن اس کا استعمال دوسرے معنیٰ میں ہونے لگا، اب پھر دو صورتیں ہیں کہ پہلے معنیٰ کو چھوڑ اگیا ہے یا نہیں، اگر پہلے معنیٰ کو چھوڑ دیا گیا ہے تو یہ منقول ہے، اور اگر نہیں چھوڑا گیا بلکہ وہ لفظ کبھی پہلے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے، اور کبھی دوسرے معنیٰ میں، تو جب پہلے معنیٰ میں استعمال ہو تو اسے حقیقت کہتے ہیں، اور جب دوسرے معنیٰ میں استعمال ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَإِنْ كَثُرَ ☆ اَيِ اللَّفْظُ اِنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيْهِ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مَوْضُوْعًا لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِيْ اِبْتِدَاءً بِوَضْعٍ عَلٰحِدَةٍ اَوْ لَا يَكُوْنَ كَذٰلِكَ وَالْاَوَّلُ يُسَمّٰى مُشْتَرَكًا كَالْعَيْنِ لِلْبَاصِرَةِ وَالذَّهَبِ وَالرُّكْبَةِ وَالذَّاتِ وَعَلَى الثَّانِيْ فَلَا

مُحَالَةَ اَنْ یَکُوْنَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا بِوَاحِدٍ مِنْ تِلْکَ الْمَعَانِیْ اِذِ الْمُفْرَدُ قِسْمٌ مِنَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ ثُمَّ اَنَّهٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِیْ مَعْنًی اٰخَرَ فَاِنِ اشْتُهِرَ فِی الثَّانِیْ وَتُرِکَ اِسْتِعْمَالُهٗ فِی الْمَعْنَی الْاَوَّلِ بِحَیْثُ یَتَبَادَرُ مِنْهُ الثَّانِیْ اِذَا اُطْلِقَ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرَائِنِ فَهٰذَا یُسَمّٰی مَنْقُوْلًا

ترجمہ: ماتن کا قول وَاِنْ کَثُرَ: یعنی لفظ اگر اس کے معانی مستعمل فیہ کثیر ہوں، پس دو حال سے خالی نہیں، یا تو لفظِ مفرد ان معانی میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ وضع کیا گیا ہوگا، یا ایسا نہیں ہوگا، اول قسم کا نام مشترک رکھا جاتا ہے، جیسے لفظِ عین، آنکھ، سونا، گھٹنا اور ذات کے لیے (وضع کیا گیا ہے) اور دوسری صورت پر وہ لفظ ان معانی میں سے کسی ایک معنیٰ کے لیے یقیناً وضع کیا گیا ہو، کیونکہ مفرد لفظِ موضوع کی قسم ہے، پھر وہ لفظِ مفرد جو دوسرے معنیٰ میں استعمال ہو تو (دو صورتیں ہیں) پس اگر وہ دوسرے معنیٰ میں مشہور ہو گیا اور اس استعمال پہلے معنیٰ میں چھوڑ دیا گیا بایں طور کہ جب اس لفظ کو قرائن سے خالی کر کے استعمال کیا جائے تو اسی لفظ سے معنیٰ ثانی مراد ہو، تو اسی لفظِ مفرد کا نام منقول رکھا جاتا ہے۔

تشریح: اَیِ اللَّفْظُ: سے غرضِ شارح یا تو اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے، علم، متواطی اور مشکک کی طرح مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز کا بھی مقسم لفظِ مفرد ہے، اور اشارہ اس طرح ہے کہ اِنْ کَثُرَ کا عطف اِنِ اتَّحَدَ پر ہے، اور اِنِ اتَّحَدَ کا عطف اِنِ اسْتَقَلَّ پر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم معطوف علیہ کا ہوتا ہے، وہی حکم معطوف کا ہوتا ہے، چونکہ اِنِ اسْتَقَلَّ کا مقسم لفظِ مفرد ہے، لہٰذا اِنْ کَثُرَ کے تحت واقع ہونے والی اقسام کا مقسم بھی لفظ مفرد ہوگا۔

رهی یه بات ! کہ شارح نے فقط اَللَّفْظُ کہا، ساتھ اَلْمُفْرَدُ کیوں نہیں کہا؟ تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ کبھی کبھی موصوف کی صفت محذوف بھی ہوتی ہے۔

یا: اَیِ اللَّفْظُ سے غرضِ شارح اِنْ کَثُرَ کی ترکیب بتانا ہے، اس طرح کہ نحویوں

کا قاعدہ ہے جس پر عطف ہو اس سے پہلے والی عبارت کا تعلق معطوف علیہ کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا اَللَّفظ نکال کر بتا دیا کہ اِنِ اتَّحَدَ او اِنْ کَثُرَ معطوف علیہ اور معطوف ہیں، جس طرح اَللَّفظُ کا تعلق اِنِ اتَّحَدَ کے ساتھ ہے، اسی طرح اِنْ کَثُرَ کے ساتھ بھی ہے۔

مَعْنَاہُ سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ کَثُرَ کی ضمیر ھُوَ کا مرجع معنیٰ ہے۔

اَلْمُسْتَعْمَلُ ھُوَ فِیْہِ سے غرضِ شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ کَثُرَ کی ضمیر مَعْنَاہُ کی طرف راجع ہے، اور ضمیر کے مرجع ہونے کے اعتبار سے یہاں مَعْنَاہُ سے مراد معنیٰ مستعمل فیہ ہے نہ کہ معنیٰ موضوع لہٗ، جیسا کہ اسمِ اشارہ کو وَضْعًا کی قید سے نکالنے کے لیے واقع ہونے اعتراض کے جواب میں بیان ہوا۔

فَلَا یَخْلُوْ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الخ: سے غرضِ شارح لفظِ مفرد کی اقسام اربعہ (مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز) کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، اور ماتن کی عبارت کا ترجمہ کرنا ہے۔

اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ مَوْضُوْعًا الخ: سے غرضِ شارح مشترک کی تعریف کرنا ہے، کہ مشترک وہ لفظِ مفرد کثیر المعنیٰ جس کی وضع ابتداءً تمام معنیٰ کے لیے ہوئی ہو۔

لِکُلٍّ وَاحِدٍ: سے غرضِ شارح متن میں بیان کردہ لفظِ لِکُلٍّ کی تنوین کے متعلق بیان کرنا ہے کہ وہ تنوین عوضِ مضاف الیہ ہے، اصلاً لِکُلِّ وَاحِدٍ ہے۔

فائدہ: تعریفِ مشترک میں قیودات کے فوائد:

مَوْضُوْعًا سے مہمل کو نکال دیا۔ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ تِلْكَ الْمَعَانِیْ سے حقیقت اور مجاز کو نکال دیا کیونکہ حقیقت فقط ایک معنیٰ کے لیے اور مجاز کسی معنیٰ کے لیے بھی نہیں وضع کیا گیا، اسی طرح علم، متواطی، مشکک اور نکرہ بھی نکل گئے، کیونکہ ان میں سے کوئی بھی متعدد معانی کے لیے وضع نہیں کیا گیا، اسی طرح اسمائے اشارات، موصولات بھی خارج ہو گئے، کیونکہ ان کی وضع متعدد معانی کے لیے وضع اجمالی ہے، وضع تفصیلی نہیں ہے۔

اِبْتِدَاءً: سے منقول کو تعریف مشترک سے نکال دیا، کیونکہ اس کی وضع ابتداءً فقط ایک معنیٰ (منقول عنہ) کے لیے ہوتی ہے، اور بعد میں کسی مناسبت کی وجہ سے اس کا

استعمال دوسرے معنی (منقول الیہ) میں ہونے لگتا ہے۔

بِوَضعٍ عَلٰحِدَةٍ الخ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ اگر ہر معنیٰ کے لیے ابتداءً وضع ہے تو مشترک ہے جبکہ ابتداء کہتے ہیں جو سب سے پہلے ہو، اور اس سے پہلے کوئی چیز نہ ہو، تو اس معنیٰ کی روشنی میں لفظ کی وضع ہر معنیٰ کے لیے ابتداءً کیسے ہوسکتی ہے؟

جواب: یہاں پر ابتداء کا وہ معنیٰ جو آپ نے بتایا مراد نہیں، بلکہ یہاں ابتداء کا معنیٰ ہے ہر ایک معنیٰ کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع ہو، اس پر کوئی اعتراض نہیں۔

فَلاَ مُحَالَةَ اَنْ يَكُوْنَ الخ سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ اگر لفظِ مفرد کی وضع تمام معنی کے لیے ہو تو مشترک ہے، ورنہ وہ دوسرے معنیٰ میں مشہور ہے یا نہیں، حالانکہ یہ بھی احتمال موجود ہے، کہ اگر تمام معانی کے لیے وضع ہو تو مشترک لیکن اگر تمام معانی کے لیے نہ ہو تو! یعنی صورت اول (تمام معانی کے لیے وضع ہے تو مشترک) کی نقیض کا احتمال بھی تو ہے، لیکن ماتن نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

جواب: یہاں یہ احتمال (کسی بھی معنیٰ کے لیے وضع نہ ہو) درست نہیں ہے، کیونکہ یہاں پر تقسیم لفظِ مفرد کی ہورہی ہے، تو اس لیے جب لفظ ہر ہر معنیٰ کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہوگا، تو یقیناً یہی صورت ہوگی کہ لفظ کی وضع فقط ایک معنیٰ کے لیے ہے۔

اِذِالْمُفْرَدُ قِسْمٌ الخ: سے غرضِ شارح مذکورہ احتمالِ باطل کے بطلان پر دلیل دینا ہے۔

بِحَيْثُ يَتَبَادَرُ مِنْهُ الخ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ لفظِ منقول میں معنیٰ اول کو چھوڑ دیا جاتا ہے، حالانکہ نہیں چھوڑا جاتا ہے، کیونکہ لفظِ دابۃٌ منقول ہے لیکن پھر بھی وہ باری تعالیٰ کے فرمان

وَمَامِنْ دَابَّةٍ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزْقُھَا میں معنیٰ اول کُلُّ مَایَدُبُّ عَلَی الْاَرْضِ (ہر وہ جانور جو زمین پر چلے) پر دلالت کرتا ہے۔

جواب: لفظِ منقول سے معنیٰ اول متروک ہوتا ہے، لیکن ترک سے مراد یہ ہے معنیٰ اوّل کا استعمال قرینہ کے بغیر متروک ہے، نہ کہ یہ جب قرینہ بھی پایا جائے تو پھر بھی معنیٰ اوّل کا استعمال درست نہ ہو۔

﴿شرح﴾ وَاِنْ لَّمْ یُشْتَھَرْ فِی الثَّانِیْ وَلَمْ یُھْجَرْ فِی الْاَوَّلِ بَلْ یُسْتَعْمَلُ تَارَۃً فِی الْاَوَّلِ وَاُخْرٰی فِی الثَّانِیْ فَاِنِ اسْتُعْمِلَ فِی الْاَوَّلِ اَیِ الْمَعْنٰی الْمَوْضُوْعِ لَہٗ یُسَمَّی اللَّفْظُ حَقِیْقَۃً وَاِنِ اسْتُعْمِلَ فِی الثَّانِی الَّذِیْ ھُوَ غَیْرُ مَوْضُوْعٍ لَہٗ یُسَمّٰی مَجَازًا

ترجمہ: اگر لفظ مفرد دوسرے معنیٰ میں مشہور نہ ہو، اور پہلے معنیٰ کو نہ چھوڑا گیا ہو، بلکہ وہ لفظِ مفرد کبھی پہلے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہو، اور کبھی دوسرے معنیٰ میں، پس اگر لفظِ مفرد کو پہلے معنیٰ یعنی موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے، اور اگر اسے دوسرے معنیٰ یعنی غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے تو اس نام مجاز رکھا جاتا ہے۔

تشریح: وَاِنْ لَّمْ یُشْتَھَرْ فِی الخ: سے غرضِ شارح ماقبل میں بیان کی جانے والی وجہ حصر کے تسلسل کیساتھ ساتھ اور دو باتیں بیان کرنی ہیں۔

﴿1﴾ ماتن نے وَاِلَّا فَحَقِیْقَۃٌ: کہا تو شارح نے اِنْ لَّمْ نکال کر اس امر کی طرف اشارہ کردیا کہ یہ اِلَّا استثنائیہ نہیں بلکہ اِلَّا مرکبہ ہے۔

﴿2﴾ قولِ ماتن وَاِلَّا فَحَقِیْقَۃٌ کا معطوف علیہ بتاتا ہے، چونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے، اور وہ یہاں بھی موجود ہے، اس طرح کہ ماتن نے ماقبل میں فَاِنِ اشْتُھِرَ کہا اور آگے وَاِلَّا فَحَقِیْقَۃٌ کہا، شارح نے کہا کہ وَاِلَّا فَحَقِیْقَۃٌ اصل میں وَاِنْ لَّمْ یُشْتَھَرْ فِی ہے، گویا اشارہ دے دیا کہ یہ دونوں معطوف علیہ اور معطوف ہیں۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ اِعْلَمْ اَنَّ الْمَنْقُوْلَ لَابُدَّ لَہٗ مِنْ نَاقِلٍ مِنَ الْمَعْنَی الْاَوَّلِ

الْمَنْقُوْلِ عَنْهُ اِلَى الْمَعْنَى الثَّانِىْ الْمَنْقُوْلِ اِلَيْهِ فَهٰذَا لنَّاقِلِ اِمَّا اَهْلُ الشَّرْعِ اَوْ اَهْلُ الْعُرْفِ الْعَامِ اَوْ اَهْلُ عُرْفٍ وَاصْطِلَاحٍ خَاصٍ كَالنَّحْوِى مَثَلًا فَعَلَى الْاَوَّلِ يُسَمّٰى مَنْقُوْلًا شَرْعِيًّا وَعَلَى الثَّانِىْ مَنْقُوْلًا عُرْفِيًّا وَعَلَى الثَّالِثِ اِصْطِلَاحِيًّا وَاِلٰى هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ يُنْسَبُ

ترجمہ: پھر جان لیجئے! منقول کے لیے ایک ناقل کا ہونا ضروری ہے، جو معنی اول یعنی منقول عنہ سے معنی ثانی یعنی منقول الیہ کی طرف نقل کرے، پس یہ ناقل یا اہل شرع ہوگا یا عرفِ عام والا ہوگا، یا خاص عرف اور خاص اصطلاح والا ہوگا، پس پہلی صورت اسی لفظِ مفرد کا نام منقولِ شرعی رکھا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں اسی لفظِ مفرد کا نام منقولِ عرفی رکھا جاتا ہے، اور تیسری صورت میں اسی لفظِ مفرد کا نام منقول اصطلاحی رکھا جاتا ہے، اور اسی طرف ہی ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول يُنْسَبُ اِلَى النَّاقِلِ سے اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح: ثُمَّ اِعْلَمْ اَنَّ الْمَنْقُوْلَ الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ جہاں منقول ہوگا وہاں ناقل کا ہونا ضروری ہے، اور منقول کے کم از کم دو معنی ہونگے، ایک معنی موضوع لہٗ اور دوسرا معنی مستعمل فیہ، معنی موضوع لہٗ کو منقول عنہ اور معنی مستعمل فیہ کو منقول الیہ کہتے ہیں۔

ثُمَّ اِعْلَمْ اَنَّ الْمَنْقُوْلَ الخ سے غرضِ شارح منقول کی باعتبارِ ناقل تین اقسام کی وجہ حصر بیان کرنی ہے کہ منقول تین حال سے خالی نہیں ہوگا یا اس کے ناقل اہل شرع ہوں گے، یا عرفِ عام والے ہونگے، یا عرف خاص والے ہوں گے بصورت اول منقول شرعی بصورتِ ثانی منقول عرفی اور بصورتِ ثالث منقولِ اصطلاحی کہلائے گا۔

فائدہ: منقول کی تین قسموں میں حصر، حصر عقلی نہیں بلکہ حصرِ استقرائی ہے، یعنی انتہائی جدوجہد اور جستجو سے ہمیں یہ منقول کی اقسام ثلاثہ ملیں ہیں، چوتھی قسم ملی نہیں اگرچہ اس کا امکان ہے۔

فصل:

مفہوم کی بحث

﴿متن﴾ اَلْمَفْهُوْمُ اِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ فَجُزْئِيٌّ وَاِلَّا فَكُلِّيٌّ

ترجمہ: مفہوم اگر ممتنع ہو کثیرین پر اس کے سچا آنے کو فرض کرنا تو جزئی ہے، ورنہ وہ کلی ہے۔

تشریح: اَلْمَفْهُوْمُ اِنِ الخ: سے ماتن مفہوم کی تقسیم اور اقسام مفہوم کی تعریفات فرما رہے ہیں، ماتن نے مفہوم کی دو قسمیں بیان کیں۔ (1) کلی (2) جزئی۔

تعریفات: کلی: وہ مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا درست ہو، جیسے انسان۔

جزئی: وہ مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا درست نہ ہو، جیسے عمر کہ اس کا صدق ایک معین مشخص ذات پر ہوتا ہے کثیرین پر نہیں ہوتا۔

فائدہ: **کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ:** کلی کا معنیٰ کل والی مطلب یہ ہوا کہ یہ کل نہیں بلکہ کسی کل کا جز ہے، اس کا کل جزئی ہوتی ہے اور یہ (کلی) اس کل (جزئی) کا جزء ہوتی ہے چونکہ کلی، کل (جزئی) کا جزء ہوتی ہے اس لیے اسے کلی (کل والی) کہتے ہیں، اسی طرح جزئی کا معنیٰ ہے جزء والی مطلب یہ ہوا کہ خود کل ہے لیکن جزء والی ہے، اور وہ جزء اس کا کلی ہوتی ہے مثلاً عمر ایک جزئی ہے اور اس کی حقیقت حیوان ناطق ہے، جبکہ یہ دونوں کلیاں ہیں، اور عمر جو کہ جزئی ہے اس کا جزء بن رہی ہیں تو عمر کل ہوا اور اجزاء والا ہوا تو جزئی کہلایا، جبکہ حیوان اور ناطق، عمر کا جزء بن رہی ہیں اور کل والی ہیں (کل کا جزء ہیں) تو کلی کہلائیں۔

اعتراض: ماتن نے کلی اور جزئی کی تعریف میں لفظِ فرض کا اضافہ کیوں کیا؟

جواب: بیشتر ایسی کلیات ہیں کہ جن کا خارج میں کوئی فرد ہی نہیں، مثلاً لاشی ء، لاممکن وغیرہ اور کئی کلیات ایسی ہیں کہ جنکا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے مثلاً شمس، قمر وغیرہ اب اگر ماتن لفظِ فرض کا اضافہ نہ کرتے تو ایسی کلیات جزئیات کے زمرے میں آجاتیں تو پھر جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوتی اور کلی کی تعریف جامع نہ ہوتی۔ پس ماتن نے کلی کی تعریف کو جامع اور جزئی کی تعریف کو دخول غیر سے مانع بنانے کے لیے لفظِ فرض کا اضافہ کیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ اَلْمَفْھُوْمُ☆: اَیْ مَاحَصَلَ فِی الْعَقْلِ

ترجمہ: ماتن کا قول اَلْمَفْھُوْم: یعنی جو کچھ عقل میں حاصل ہو۔

تشریح: اَیْ مَاحَصَلَ الخ: سے غرض شارح مفہوم کی تعریف کرنا ہے کہ جو کچھ ذہن میں حاصل ہو خواہ لفظ سے حاصل ہو جس طرح کہ مخاطب کو حاصل ہوتا ہے یا بغیر لفظ کے حاصل ہو جیسے متکلم کو لفظ سے پہلے ذہن میں معنیٰ آتا ہے پھر وہ اس معنیٰ کو لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔

فائدہ: حَصَلَ حصول سے ہے اور حصول یہاں پر عام ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقوہ، رہی یہ بات کہ شارح نے اسے عام کیوں ذکر فرمایا؟ تو جواباً عرض یہ ہے، تاکہ وہ کلیات جو بالفعل حاصل نہیں ہوتیں ان کو بھی یہ تعریفِ مفہوم شامل ہو جائے۔

فائدہ: **مفهوم اور معلوم میں فرق:** مفہوم اور علم میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے مفہوم عام ہے اور علم خاص ہے کیونکہ علم یا تو صورت کا نام ہے، یا حصول (بالفعل) کا نام ہے، یا حضور ومشاہدہ کا نام ہے، الغرض علم خاص ہے اور مفہوم عام ہے، اس لیے کہ خواہ صورت ہو یا حضور ومشاہدہ ہو مفہوم کہلاتا ہے، اسی بات کی طرف شارح یزدی نے تعریفِ مفہوم سے اشارہ کیا ہے، کیونکہ اس کی تعریفِ مفہوم میں دو تعمیمیں ذکر کیں ہیں (1) مَا (2) حُصُوْلُ، ما بھی عموم پر مشتمل ہوتا ہے، اور حصول کو بھی عام ذکر کیا کہ خواہ حصول بالقوۃ ہو یا حصول بالفعل ہو

﴿شرح﴾ اِعْلَمْ اَنَّ مَا یُسْتَفَادُ مِنَ اللَّفْظِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّہٗ فُھِمَ مِنْہُ تُسَمّٰی

مَفْهُوْمًا وَبِاعْتِبَارِ اَنَّهُ قُصِدَ مِنْهُ يُسَمّٰى مَعْنًى وَمَقْصُوْدًا وَبِاعْتِبَارِ اَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَيْهِ يُسَمّٰى مَدْلُوْلًا ۔

ترجمہ: تو جان لے کہ یقیناً کہ جو کچھ لفظ سے حاصل ہوتا ہے وہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ سے سمجھا گیا ہو، کہ اس کا نام مفہوم رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے اُس کا قصد کیا گیا ہو۔ تو اُس کا نام معنی اور مقصود رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار کیساتھ کہ لفظ اُس پر دلالت کرے تو اُس کا نام مدلول رکھا جاتا ہے۔

فائدہ: عموماً اِعْلَمْ: سے تین چیزوں میں سے کسی ایک کا بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(1) اعتراض کرنا (2) جواب دینا (3) کوئی مفید چیز بیان کرنا یہاں پر شارح ایک فائدہ بیان فرمارہے ہیں۔

کہ مفہوم، معنی، مقصود، اور مدلول کے درمیان ذاتی طور پر کوئی فرق نہیں ہے یہ مترادف المعنیٰ ہیں، البتہ اعتباراً فرق ہے وہ اس طرح کہ کہ لفظ سے جو چیز سمجھی جاتی ہے اگر اس میں اس بات کا خیال کیا جائے کہ یہ لفظ سے سمجھا گیا ہے تو اسے مفہوم کہتے ہیں، اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ اس کا لفظ سے ارادہ کیا گیا ہے تو اسے معنی ومقصود کہتے ہیں اور اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے تو اسے مدلول کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَرْضُ صِدْقِهِ ☆ اَلْفَرْضُ هٰهُنَا بِمَعْنٰى تَجْوِيْزِ الْعَقْلِ لَا لتَّقْدِيْرِ فَاِنَّهُ لَا يَسْتَحِيْلُ تَقْدِيْرُ صِدْقِ الْجُزْئِيِّ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ

ترجمہ: ماتن کا قول فَرْضُ صِدْقِهِ: فرض یہاں عقل کے جائز رکھنے کے معنیٰ میں ہے مان لینے کے معنیٰ میں نہیں ہے، کیونکہ کثیرین پر جزئی کے صدق کو مان لینا محال نہیں۔

تشریح: اَلْفَرْضُ هٰهُنَا الخ سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے جزئی کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ جزئی وہ مفہوم ہے کہ کثیرین پر اس کے صدق کو فرض کرنا محال ہو، جناب! فرض کرنا تو عقل کا کام ہے اور عقل کیلئے کوئی بھی فرض محال نہیں وہ جس کو فرض کرنا چاہے فرض کر سکتی ہے، عقل تو جزئی کو کثیرین پر سچا آنے کو فرض کر سکتی ہے، مثلاً عمر جزئی ہے عقل اسے کلی فرض کر سکتی ہے اور انسان کلی ہے عقل اسے جزئی فرض کر سکتی ہے، لہٰذا جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔ قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمایئے۔

تمہید: فرض کے دو معنیٰ ہیں۔ (1) تجویز العقل (2) تقدیر العقل۔

تجویز العقل: عقل کا کسی چیز کو فرض کرنا اور جائز قرار دینا، جیسے عقل کا یہ فرض کرنا کہ انسان کے افرادِ کثیرہ ہو سکتے ہیں پھر اس فرض کو جائز بھی سمجھنا تجویز العقل کہلاتا ہے۔

تقدیر العقل: عقل کا کسی چیز کو فرض کرنا لیکن اسے جائز قرار نہ دینا جیسے عقل کا یہ فرض کرنا کہ رات کو سورج ہوتا ہے لیکن اس کو ناجائز سمجھے۔

جواب: کلی اور جزئی کی تعریف میں فرض کا معنیٰ تجویز العقل ہے نہ کہ تقدیر العقل، لہٰذا آپ کا اعتراض تو تب لازم آئے گا جب فرض کا معنیٰ تقدیر العقل ہو، کیونکہ محال کو فرض کرنا تو محال نہیں ہوتا لیکن محال کو جائز قرار دینا محال ہوتا ہے، لہٰذا جزئی کی تعریف یہ ہوئی کہ جزئی وہ مفہوم ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل جائز قرار نہ دے، اور کلی کی تعریف یہ ہوئی کہ کلی وہ مفہوم ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل جائز قرار دے۔

﴿متن﴾ اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُهٗ اَوْ اَمْكَنَتْ وَلَمْ تُوْجَدْ اَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ مَعَ اِمْكَانِ الْغَيْرِ اَوِ امْتِنَاعِهٖ اَوِ الْكَثِيْرُ مَعَ التَّنَاهِيْ اَوْ عَدَمِهٖ

ترجمہ: (پھر کلی) اس کے افراد ممتنع ہوں گے یا ممکن ہوں گے، اور نہیں پائے جائینگے یا فقط ایک فرد پایا جائے گا دیگر افراد کے امکان کے ساتھ، یا دیگر افراد کے ممتنع ہونے کے ساتھ، یا افراد کثیرہ پائے جائینگے متناہی ہو کر یا

غیر متناہی ہو کر۔

تشریح: اِمْتَنَعَتِ الخ: سے غرض ماتن افرادِ کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے اقسامِ کلی اور اقسامِ کلی کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے۔

ماتن کہتے ہیں کہ کلی دو حال سے خالی نہیں ہوگی، ممتنع الوجود ہوگی یا ممکن الوجود ہوگی، بصورتِ اوّل **قسم اول**. جیسے شریکِ باری تعالیٰ اور بصورتِ ثانی دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا خارج میں کوئی فرد پایا جاتا ہے یا کہ نہیں، بصورتِ ثانی **قسم ثانی** جیسے عنقاء۔ بصورتِ اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ خارج میں ایک فرد پایا جاتا ہوگا یا افرادِ کثیرہ ہونگے، اگر ایک فرد پایا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے کا امکان ہوگا یا دوسرے امتناع ہوگا، بصورتِ اول **قسم ثالث** جیسے شمس اور بصورتِ ثانی **قسمِ رابع** جیسے مفہومِ باری تعالیٰ۔ اگر افرادِ کثیرہ پائے جائیں، تو پھر دو صورتیں ہیں کہ وہ افرادِ کثیرہ متناہی ہو کر پائے جائیں گے یا غیر متناہی ہو کر، بصورتِ اول **قسم خامس** جیسے کواکب سیارہ اور بصورتِ ثانی **قسم سادس**، جیسے نفسِ ناطقہ۔ یہی اقسام ستہ ماتن کی عبارت سے واضح ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُهُ☆ كَشَرِيْكِ الْبَارِیْ تَعَالٰی

ترجمہ: ماتن کا قول اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُہ: جیسے شریکِ باری تعالیٰ۔

تشریح: كَشَرِيْكِ الخ: سے غرض شارح کلی ممتنع الافراد (وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہو) کی مثال دینا ہے۔

سوال: شریکِ باری تعالیٰ کے افراد جس طرح خارج میں ممتنع ہیں اسی طرح عقل میں بھی ممتنع ہیں، اس لیے کہ کلی اور جزئی کی تعریف میں مذکور لفظِ فرض سے مراد معنیٰ تجویز العقل ہے، جبکہ شریکِ باری تعالیٰ کے فرض صدق کو افراد پر عقل کبھی بھی جائز نہیں قرار دیتی، لہٰذا شریکِ باری تعالیٰ کلی نہیں۔

جواب: شریکِ باری تعالیٰ کے فرض صدق کو افراد پر عقل جائز سمجھتی ہے لیکن محال فقط عند الشرع ہے اور شرع عقل کا غیر ہے اس لیے کہ اگر عقل بھی اسے محال سمجھتی تو

وحدانیت کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی حاجت پیش نہ آتی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُـهٗ اَوْ اَمْكَنَتْ ☆ اَیْ لَمْ یَمْتَنِعْ اَفْرَادُهٗ فَیَشْمَلُ الْوَاجِبَ وَالْمُمْكِنَ الْخَاصَّ كِلَیْهِمَا

ترجمہ: ماتن کا قول اَوْ اَمْكَنَتْ ☆ یعنی اس کے افراد ممتنع نہ ہوں (ممکن ہوں) پس یہ واجب کو اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہوگا۔

تشریح: اَیْ لَمْ یَمْتَنِعْ الخ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔قبل از اعتراض ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

تمہید: امکان عام: جس کی جانبِ مخالف (خواہ عدم ہو یا وجود) ضروری نہ ہو، جبکہ جانب موافق خواہ ضروری ہو یا نہ ہو۔مثلاً کل نار حارۃ یعنی حار کی جانب مخالف (حرارت کا سلب) آگ سے ضروری نہیں یعنی آگ کا ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں، امکان عام کی دو قسمیں ہیں، (1) امکان عام مقید بجانب الوجود، (2) امکان عام مقید بجانب العدم،

(1) امکان عام مقید بجانب الوجود: وہ امکان عام جس کی جانب مخالف عدم ہو اور وہ ضروری نہ ہو، پس جانبِ موافق وجود ہوئی، اگر وہ ضروری ہے تو اسے **واجب** کہتے ہیں، اور اگر جانبِ موافق (وجود) ضروری نہ ہو جبکہ عدم پہلے سے ضروری نہیں تھا تو اسے **امکان خاص** کہتے ہیں۔

(2) امکان عام مقید بجانب العدم: وہ امکان عام جس کی جانبِ مخالف وجود ہو، اور وہ ضروری نہ ہو، پس جانبِ موافق عدم ہوئی اگر وہ ضروری ہے تو اسے **امتناع** کہتے ہیں، اور اگر جانبِ موافق (عدم) ضروری نہ ہو جبکہ جانب مخالف (وجود) پہلے سے ضروری نہیں تو اسے **امکانِ خاص** کہتے ہیں۔

الغرض خلاصہ یہ نکلا! کہ واجب، امتناع اور امکان خاص یہ تینوں قسمیں ہیں اور ان کا مقسم امکان عام ہے، چونکہ مقسم کی اقسام باہمی قسیم ہوتی ہیں لہٰذا یہ تینوں قسمیں باہمی قسیم اور مد مقابل ہیں اور قسیم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ واجب کی

جانب مخالف عدم ضروری نہیں ہوتی، اور امتناع کی جانب مخالف وجود ضروری نہیں ہوتی جبکہ امکان خاص کی دونوں جانبیں ضروری نہیں ہوتیں۔

اعتراض: ماتن نے اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُہٗ اَوْ اَمْکَنَتْ فرمایا جس میں اِمْتَنَعَتْ اور اَمْکَنَتْ کے الفاظ ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں (کیونکہ یہ دونوں معطوف علیہ اور معطوف ہیں) اب سوال یہ ہے اَمْکَنَتْ امکان سے مشتق ہے یہاں پر کونسا امکان مراد ہے، امکان عام یا امکان خاص؟ اگر امکان عام مراد لیں تو پھر اَمْکَنَتْ کا اِمْتَنَعَتْ کے مقابلے میں ہونا صحیح نہیں کیونکہ اَمْکَنَتْ سے مراد امکان عام ہے اور اِمْتَنَعَتْ امتناع سے ہے اور امتناع امکان عام کی قسم ہے اَمْکَنَتْ سے امکان عام مراد لینے کی صورت میں مقسم (امکان عام) اور قسم یعنی امتناع کا باہمی تقابل لازم آئے گا جو کہ درست نہیں کیونکہ مقسم قسم میں داخل ہوتا ہے قسم سے علیحدہ نہیں پایا جاتا اور اگر امکان خاص مراد لیں تو پھر امکان خاص کا امتناع کے ساتھ تقابل تو درست ہوگا کیونکہ یہ دونوں قسمیں ہیں، لیکن اَمْکَنَتْ کے تحت واجب کو ذکر کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ واجب اور امکان خاص باہمی قسیم ہیں قسم قسم کے تحت نہیں آیا کرتی بلکہ مقسم کے تحت آتی ہے (حالانکہ ماتن نے اَمْکَنَتْ کے تحت واجب کو ذکر کیا ہے) الغرض اَمْکَنَتْ سے امکان عام بھی نہیں مراد لے سکتے اور امکان خاص بھی مراد نہیں لے سکتے۔

جواب: اَمْکَنَتْ: سے ہماری مراد امکان عام ہے، لیکن مطلقاً نہیں کیونکہ امکان عام تو اپنی دونوں قسموں کو شامل ہوتا ہے (1) امکان عام مقید بجانب الوجود (2) امکان عام مقید بجانب العدم کو،

جبکہ یہاں پر اَمْکَنَتْ سے مراد امکان عام مقید بجانب الوجود ہے، چونکہ اس کے تحت امتناع داخل نہیں ہوتا لہٰذا یہ امکانِ عام امتناع کے مقابلے میں درست ہے اور واجب چونکہ اسی (امکانِ عام مقید بجانب الوجود) کی قسم ہے لہٰذا وہ بلا اعتراض اس امکان عام کے تحت داخل ہوگا۔

فَیَشْمَلُ الْوَاجِبَ الخ: پر ف تفریعیہ ہے اور فائے تفریعیہ اس ف کو کہتے ہیں کہ

جس کے ماقبل پر غور کیا جائے تو مابعد سمجھ آجائے، گویا فیشمل الواجب سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر اَمْکَنَتْ سے امکانِ عام مقید بجانب الوجود سمجھ میں آجائے تو پھر یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ امکان واجب اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَلَمْ تُوْجَدْ ☆ كَالْعَنْقَاءِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَلَمْ تُوْجَدْ: جیسے عنقاء،

تشریح: كَالْعَنْقَاءِ: سے غرضِ شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسم ثانی (جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن تو ہے لیکن ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا) کی مثال لانا ہے۔

نوٹ: عنقاء کے متعلق مختلف اقوال ہیں، لیکن فلاسفہ کا قول یہ ہے کہ یہ وہ پرندہ ہے جس کے دو بازو اور چار پاؤں ہیں، اور اس کے بازو مشرق و مغرب تک پھیلے ہوئے ہیں، خارج میں ایسے پرندے کا پایا جانا ممکن تو ہے لیکن ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ مَعَ اِمْكَانِ الْغَيْرِ ☆ كَالشَّمْسِ

ترجمہ: ماتن کا قول: مَعَ اِمْكَانِ الْغَيْرِ جیسے سورج۔

تشریح: كَالشَّمْسِ: سے غرضِ شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسم ثالث (وہ کلی جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو اور دیگر کا پایا جانا ممکن ہو) کی مثال لانا ہے، شارح کہتے ہیں کہ شمس وہ کلی ہے کہ جس کا فردِ واحد ہی کرہ ارضی پر چمکتا دمکتا ہے، لیکن اس کے دیگر افراد کا کرہ ارضی پر پایا جانا ممتنع نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ اَوْ اِمْتِنَاعِهٖ ☆ كَمَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ

ترجمہ: ماتن کا قول: اَوْ اِمْتِنَاعِهٖ: جیسے واجب الوجود کا مفہوم۔

تشریح: اَوْ اِمْتِنَاعِهٖ: سے غرضِ شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسمِ رابع (وہ جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو اور دیگر کا پایا جا ممتنع ومحال ہو) کی مثال لانا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مَعَ التَّنَاهِیْ ☆ كَالْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ

ترجمہ: ماتن کا قول: مَعَ التَّنَاهِیْ جیسے کواکب سیارہ

تشریح: سے غرضِ شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسم خامس (جس کے متعدد افراد متناہی ہوکر خارج میں پائے جائیں) کی مثال لانا ہے، جیسے کواکبِ سیارہ (وہ سات ستارے جو سیر کرتے ہیں یعنی شمس، قمر، مریخ، زہرہ زحل، عطارد، مشتری)

نوٹ: یہاں پر شارح نے کوکب کو جمع ذکر کیا ہے، حالانکہ مناسب مفرد (کوکب) کا ذکر تھا، کیونکہ کلی کوکب کا مفہوم ہے نہ کہ کواکب کا، اور نیز کواکب ذکر کرنے سے گزشتہ مثالوں (شمس، عنقاء وغیرہ) کا خلاف بھی لازم آیا ہے کیونکہ وہ سب مفرد ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَوْعَدَمِهٖ ☆ كَمَعْلُوْمَاتِ الْبَارِیْ عَزَّ اِسْمُهٗ وَكَالنُّفُوْسِ النَّاطِقَةِ عَلٰى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ

ترجمہ: ماتن کا قول: اَوْعَدَمِهٖ: جیسے معلوماتِ باری تعالیٰ اور جیسے نفوس ناطقہ حکماء کے مذہب کے مطابق۔

تشریح: كَمَعْلُوْمَاتِ الْبَارِیْ الخ: سے غرض شارح متن میں مذکور کلی کی قسم سادس (جس کے متعدد افراد غیر متناہی ہوکر پائے جائیں) کی مثال لانا ہے، جیسے معلوماتِ باری تعالیٰ، وَكَالنُّفُوْسِ النَّاطِقَةِ: سے شارح حکماء کے مذہب کے مطابق قسمِ سادس کی مثال دے رہے ہیں، پہلی مثال میں غیر متناہی ہونا متفق علیہ ہے، جبکہ دوسری مثال میں مختلف فیہ ہے۔

نوٹ: یہاں پر بھی معلومِ باری تعالیٰ کو جمع لایا گیا ہے حالانکہ مفرد لانا چاہئے تھا کیونکہ کلی معلوم کا مفہوم ہے معلومات کا نہیں اسی طرح نفوسِ ناطقہ کو مفرد لانا چاہئے تھا جمع نہیں، وجہ وہی ہے جو بیان ہو چکی۔

فائدہ: نفوسِ ناطقہ (ارواح انسانی) حکماء کے مذہب پر غیر متناہی ہیں وہ چونکہ عالم کو اور انسان قدیم مانتے ہیں، اور قیامت کے قائل نہیں جبکہ ہمارے ہاں ارواح انسان

متناہی ہیں کیونکہ عالم حادث ہے۔

ضروری بات: علم مصطفیٰ ﷺ کلی متناہی ہے، اور علم خدا کلی غیر متناہی ہے۔

☆......☆......☆

فصل:

﴿متن﴾ اَلْکُلِّیَانِ اِنْ تَفَارَقَا کُلِّیًا فَمُتَبَائِنَانِ وَاِلَّا فَاِنْ تَصَادَقَا کُلِّیًا مِنَ الْجَانِبَیْنِ فَمُتَسَاوِیَانِ وَنَقِیْضَا هُمَا کَذَالِكَ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَّاحِدٍ فَاَعَمُّ وَاَخَصُّ مُطْلَقًا وَنَقِیْضَا هُمَابِالْعَکْسِ وَاِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ

ترجمہ: دوکلیاں اگر کلی طور پر باہم متفارق ہوں تو وہ متبائنان ہیں ورنہ (اگر کلی طور پر متفارق نہ ہوں) پھر اگر دونوں طرفوں سے کلی طور ایک دوسرے پر صادق آئیں تو متساویان ہیں۔اور کلیان متساویان کی نقیضین بھی متساویان ہیں یا (تصادقِ کلی) ایک طرف سے ہوتو اعم اخص مطلق ہیں اور ان (اعم واخص مطلق) کی نقیضین بر عکس ہوتی ہیں ورنہ (اگر تصادق کلی نہ دونوں طرف سے ہو نہ ہی ایک طرف سے ہوتو) دونوں کلیاں عام خاص من وجہ ہیں۔

تشریح: اَلْکُلِّیَانِ اِنْ الخ: سے غرضِ ماتن دوکلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو اور ان نسبتوں کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے۔ماتن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں دوکلیاں دو حال سے خالی نہیں ہونگی کہ ان کے درمیان تفارقِ کلی ہوگا یا نہیں ! بصورتِ اوّل وہ دونوں کلیاں متبائنان ہیں اور ان میں نسبت تباین کلی کی ہوگی۔بصورت ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ان دونوں کلیوں کے درمیان تصادق کلی ہوگا یا نہیں !اور اگر ان کے درمیان تصادقِ کلی ہے تو پھر دوصورتیں ہیں کہ تصادقِ کلی دونوں طرف سے ہوگا یا ایک طرف سے۔اگر تصادق کلی دونوں طرف سے ہوتو دونوں کلیاں متساویان ہیں اور ان میں نسبت تساوی کی ہوگی اور اگر تصادقِ کلی ایک طرف سے ہوتو دونوں کلیاں اعم اخص مطلق ہیں، اور ان میں نسبت عام خاص مطلق کی ہے، اور اگر تصادقِ کلی دونوں طرف

سے نہ ہو تو دونوں کلیاں اعم اخص من وجہ ہیں اور ان میں نسبت عام خاص من وجہ کی ہے۔

وَنَقِيضَاهُمَا كَذَالِكَ سے غرضِ ماتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی ہوگی ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت بھی تساوی کی ہوگی۔

وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ سے غرضِ ماتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہو ان کی نقیضوں کے درمیان بھی نسبت عام خاص مطلق کی ہوگی لیکن بِالْعَكْسِ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَلْكُلِّيَانِ اِلَخ كُلُّ كُلِّيَيْنِ لَابُدَّ مِنْ اَنْ يَّتَحَقَّقَ بَيْنَهُمَا اِحْدَى النِّسَبِ الْاَرْبَع

ترجمہ: ماتن کا قول دوکلیاں: ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کسی ایک کا تحقق ہونا ضروری ہے۔

تشریح: كُلُّ كُلِّيَيْنِ سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن کے قول اَلْكُلِّيَانِ پر الف لام استغراقی ہے۔

لَابُدَّ مِنْ الخ : سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے اَلْكُلِّيَانِ اِلَخ : سے دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت تو بیان کی! لیکن دو جزئیوں کے درمیان یا ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان نسبت نہیں بیان کی، کیوں؟

جواب: مقصود چار نسبتوں کو بیان کرنا تھا۔ اور چار نسبتوں کے تحقیق کے لیے دو کلیوں کا ہونا ضروری ہے اس لیے کہ دو جزئیوں کے درمیان ہمیشہ نسبت تباین کی پائی جاتی ہے اور کوئی نسبت نہیں پائی جاتی مثلاً زید اور عمرو میں نسبت تباین ہے۔ اور ایک کلی اور جزئی کے درمیان دو ہی نسبتوں کا پایا جانا ممکن ہے اور کوئی نسبت ممکن نہیں وہ اس طرح کہ وہ جزئی اُسی کلی کا فرد ہوگی یا نہیں اگر اسی کلی کا فرد ہے تو نسبت عام خاص

مطلق کی ہوگی مثلاً حیوان اور زید! ہر زید تو حیوان ہے لیکن ہر حیوان زید نہیں۔اور اگر وہ جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو تو ان میں نسبت تباین کی ہوگی مثلاً فرس اور زید! نہ کوئی فرس زید ہے اور نہ کوئی زید فرس ہے۔

﴿شرح﴾ اَلتَّبَايُنُ وَالتَّسَاوِیْ وَالْعُمُوْمُ الْمُطْلَقُ وَالْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ

ترجمہ: (ان نسب اربعہ میں سے ایک) تباین ہے اور (دوسری) تساوی ہے اور (تیسری) عموم وخصوص مطلق ہے اور (چوتھی) عموم وخصوص من وجہ ہے۔

تشریح: چونکہ وجہ حصر کو بیان کرنے کے لئے یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ پہلے اقسام کو ذکر کیا جاتا ہے اور بعد میں وجہ حصر کو بیان کیا جاتا ہے اسی قاعدہ پر عمل کرتے شارح پہلے اقسام کو ذکر کر رہے ہیں۔

سوال: نسبت کو چار اقسام میں منحصر کرنا درست نہیں اس لیے کہ تباین کلی کی طرح تباین جزئی بھی تو ایک نسبت ہے اسے کیوں نہیں شامل کیا؟

جواب: 1: یہاں پر نسبت کی انواع کو منحصر کرنا مقصود ہے اور تباین جزئی نوع نہیں بلکہ جنس ہے کیونکہ اس کے تحت تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ ہوتی ہے۔

جواب:2: تباین جزئی ان اقسام اربعہ کے تحت داخل ہے عنقریب اس کا بیان آئے گا۔

﴿شرح﴾ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّهُمَا اِمَّا اَنْ لَا يَصْدُقَ شَیْءٌ مِنْهُمَا عَلٰی شَیْءٍ مِنْ اَفْرَادِ الْاٰخَرِ اَوْيَصْدُقَ فَعَلَى الْاَوَّلِ فَهُمَا مُتَبَائِنَانِ كَالْاِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَعَلَى الثَّانِیْ فَاِمَّا اَنْ لَايَكُوْنَ بَيْنَهُمَا صِدْقٌ كُلِّیٌّ مِنْ جَانِبٍ اَصْلًا اَوْ يَكُوْنَ فَعَلَى الْاَوَّلِ فَهُمَا اَعَمُّ وَاَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ كَالْحَيَوَانِ وَالْاَبْيَضِ وَعَلَى الثَّانِیْ فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الصِّدْقُ الْكُلِّیُّ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَّاحِدٍ فَعَلَى الْاَوَّلِ فَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ كَالْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ وَعَلَى الثَّانِیْ فَهُمَا اَعَمُّ وَاَخَصُّ مُطْلَقًا

كَالْحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ

ترجمہ: اور وہ اس لیے کہ یا تو ان دونوں کلیوں میں سے کوئی کلی بھی دوسری کلی کے کسی فرد بھی صادق نہیں آتی ہو گی یا صادق آتی ہو گی پس پہلی صورت پر دونوں کلیاں متبائنان ہیں جیسے انسان اور حجر اور دوسری صورت پر (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق کلی بالکل کسی بھی جانب سے نہیں ہوگا یا پھر کسی جانب ہوگا پس پہلی صورت پر وہ دونوں کلیاں اعم واخص من وجہ ہیں جیسے حیوان اور ابیض اور دوسری صورت پر (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو صدق کلی دونوں طرفوں سے ہوگا یا ایک طرف سے ہوگا پس پہلی صورت پر وہ دونوں کلیان تساویان ہیں جیسے انسان اور ناطق اور دوسری صورت پر وہ دونوں کلیاں اعم واخص مطلق ہیں جیسے حیوان وانسان۔

تشریح: وَذَالِكَ لِاَنَّهُمَا الخ: سے غرضِ شارح نسبِ اربعہ میں وجہ حصر کو بیان کرنا ہے جو کہ عبارت سے بالکل واضح ہے۔

اِمَّا اَنْ لَا يَصْدُقَ شَيْءٌ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور **تفارق کلی** کا معنی بیان کرنا ہے۔ کہ دونوں کلیوں میں سے کوئی بھی کلی دوسری کلی کے کسی فرد بھی صادق نہ آئے **تفارقِ کلی** کہلاتا ہے۔

﴿شرح﴾ فَمَرْجِعُ التَّسَاوِيْ اِلٰى مُوْجِبَتَيْنِ كُلِّيَّتَيْنِ نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَكُلُّ نَاطِقٍ اِنْسَانٌ

ترجمہ: پس تساوی کا ماحصل دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے۔

تشریح: فَمَرْجِعُ التَّسَاوِيْ الخ: سے غرضِ شارح نسبت تساوی کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہء کار بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں سے دو موجبے کلیے تشکیل پائیں ان دو کلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوگی مثلاً انسان اور ناطق سے دو موجبے کلیے

حاصل ہوتے ہیں۔جیسے ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے۔لہٰذا انسان اور ناطق میں نسبتِ تساوی ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَرْجِعُ التَّبَايُنِ اِلٰی سَالِبَتَيْنِ كُلِّيَتَيْنِ نَحْوُلَاشَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَلَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنْسَانٍ

ترجمہ: اور تباین کا ماحصل دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے۔جیسے کوئی بھی انسان حجر نہیں اور کوئی بھی حجر انسان نہیں۔

تشریح: وَمَرْجِعُ التَّبَايُنِ الخ: سے غرضِ شارح نسبت تباین کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہء کار بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں سے دو سالبے کلیے تشکیل پائیں تو ان دو کلیوں کے درمیان نسبتِ تباین ہوگی مثلاً انسان اور حجر سے دو سالبے کلیے حاصل ہوتے ہیں۔جیسے کوئی بھی انسان حجر نہیں اور کوئی بھی حجر انسان نہیں۔لہٰذا انسان اور حجر میں نسبتِ تباین ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مُطْلَقًا اِلٰی مُوْجِبَةٍ كُلِّيَةٍ مَوْضُوْعُهَا الْاَخَصُّ وَمَحْمُوْلُهَا الْاَعَمُّ وَسَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ مَوْضُوْعُهَا الْاَعَمُّ وَمَحْمُوْلُهَا الْاَخَصُّ نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِاِنْسَانٍ

ترجمہ: اور نسبتِ عموم وخصوص مطلق کا ماحصل ایک ایسے موجبہ کلیہ کی طرف ہے جس کا موضوع خاص اور محمول عام ہو اور ایک ایسے سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو جیسے ہر انسان حیوان ہے اور بعض حیوان انسان نہیں۔

تشریح: وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ الخ: سے غرضِ شارح نسبتِ عموم وخصوص مطلق کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہء کار بیان کرنا ہے۔

یادرہے کہ جہاں پر نسبت عموم خصوص مطلق کی ہوتی ہے وہاں پر دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی۔شارح کہتے ہیں جن دو کلیوں کے

درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو ان کے مادہ اجتماعی سے ایک ایسا موجبہ کلیہ حاصل ہوگا کہ جسکا موضوع محمول کی بنسبت خاص ہوگا مثلاً ہر انسان حیوان ہے اور ان کے مادہ افتراقی سے ایک ایسا سالبہ جزئیہ حاصل ہوگا کہ جس کا موضوع محمول کی بنست عام ہوتا ہے مثلاً بعض حیوان انسان نہیں۔

﴿شرح﴾ وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مِنْ وَجْهٍ اِلٰى مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ وَ سَالِبَتَيْنِ جُزْئِيَّتَيْنِ نَحْوُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ اَبْيَضُ وَ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِاَبْيَضَ وَبَعْضُ الْاَبْيَضِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ

ترجمہ: اور عموم و خصوص من وجہ کا ماحصل ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ کی طرف ہے۔ جیسے بعض حیوان ابیض ہیں اور بعض حیوان ابیض نہیں ہیں اور بعض ابیض حیوان نہیں ہیں۔

تشریح: وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مِنْ وَجْه الخ: سے غرضِ شارح نسبت عام خاص من وجہ کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہء کار بیان کرنا ہے۔

یاد رہے کہ جہاں پر نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں پر تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ شارح کہتے ہیں جن دو کلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کے مادہ اجتماعی سے ایک موجبہ جزئیہ حاصل ہوگا۔ جیسے بعض حیوان ابیض ہیں۔ اور ان کے دونوں افتراقی مادوں سے دو سالبے جزئیے حاصل ہونگے۔ جیسے بعض حیوان ابیض نہیں ہیں اور ربعض ابیض حیوان نہیں ہیں۔

فائدہ: یہاں مَرْجِعُ سے مراد مرجع اصطلاحی (مَا يُرْجَعُ اِلَيْهِ) نہیں کیونکہ مرجع اصطلاحی کے صلہ میں اِلٰی نہیں آیا کرتا (اس لیے کہ مرجع اصطلاحی اسم مکان ہوتا ہے اور اسم مکان بمنزلہ جامد ہوتا ہے اور جامد کسی شے کے ذریعے متعدی نہیں ہوا کرتا) جبکہ یہاں صلہ میں اِلٰی ہے اس لئے میں نے اس کا معنی ماحصل اور پہچان کیا ہے

﴿متن﴾ وَنَقِيضَاهُمَا كَذٰلِكَ:

ترجمہ: اور متساویان کی نقیضیں متساویان ہیں۔

تشریح: یہاں سے غرضِ ماتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دوکلیوں کے درمیان نسبت تساوی ہو ان دوکلیوں کی نقیضوں کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَنَقِيضَاهُمَا كَذَالِكَ: يَعْنِيْ اَنَّ نَقِيْضَيِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ اَيْضًا مُتَسَاوِيَانِ اَيْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ اَحَدُ النَّقِيْضَيْنِ صَدَقَ عَلَيْهِ النَّقِيْضُ الْاٰخَرُ اِذْلَوْ صَدَقَ اَحَدُهُمَا بِدُوْنِ الْاٰخَرِ لَصَدَقَ مَعَ عَيْنِ الْاٰخَرِ ضُرُوْرَةَ اِسْتِحَالَةِ اِرْتِفَاعِ النَّقِيْضَيْنِ فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْاٰخَرِ بِدُوْنِ عَيْنِ الْاَوَّلِ ضُرُوْرَةَ اِسْتِحَالَةِ اِجْتِمَاعِ النَّقِيْضَيْنِ وَ هٰذَا يَرْفَعُ التَّسَاوِيَ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ مَثَلًا لَوْ صَدَقَ اللَّااِنْسَانُ عَلٰى شَيْءٍ وَلَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ اللَّا نَاطِقُ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ هٰهُنَا بِدُوْنِ الْاِنْسَانِ هٰذَا خُلْفٌ۔

ترجمہ: ماتن کا قول وَنَقِيضَاهُمَا كَذَالِكَ: یعنی متساویان کی نقیضیں بھی متساویان ہیں یعنی ہر وہ شے جس پر نقیضین میں سے ایک صادق آئے دوسری نقیض بھی اس پر صادق آئے گی۔ اس لیے کہ اگر نقیضین میں سے ایک دوسری کے بغیر صادق آئے تو وہ ایک یقینا دوسری کے عین کے ساتھ صادق آئے گی ارتفاعِ نقیضین کے محال ہونے کی بداہت کی وجہ سے۔ پس دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا اجتماعِ نقیضین کے محال ہونے کی بداہت کی وجہ سے اور یہ (ایک عین کا دوسرے عین کے بغیر صادق آنا) نسبتِ تساوی کو عینین کے درمیان سے اٹھا دیتا ہے مثلاً اگر کسی شے پر لاانسان صادق آئے اور اس پر لاناطق صادق نہ آئے تو اس شے پر ناطق انسان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

تشریح: يَعْنِيْ اَنَّ نَقِيْضَيِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور ضمیر هُمَا

کا مرجع بیان کرنا ہے کہ اس کا مرجع متساویان ہے۔

اَيْضًا مُتَسَاوِيَانِ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور لفظ کَذَالِكَ کا مطلب بیان کرنا ہے۔

اَیْ کُلُّ مَا صَدَقَ الخ: سے غرضِ شارح اپنی مذکورہ گفتگو (يَعْنِيْ اَنَّ نَقِيْضَيِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ الخ) کو مزید واشگاف الفاظ میں بیان کرنا ہے۔

فائدہ: عینین سے مراد یہاں عام ہے خواہ دونوں کلیاں وجودی ہوں یا عدمی۔ یعنی اگر انسان اور ناطق کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق ہیں تو لا انسان اور لا ناطق کی نقیضین انسان اور ناطق ہیں لہٰذا ان دونوں (لا انسان، لا ناطق اور انسان، ناطق) میں سے جسے چاہیں عینین مانیں اور جسے چاہیں نقیضین مانیں۔

اِذْلَوْ صَدَقَ الخ: سے غرضِ شارح دعویٰ ماتن (وَنَقِيْضَاهُمَا كَذَالِكَ) کو دلیلِ خلف کے ذریعے ثابت کرنا ہے۔ کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی کی ہو گی یقیناً ان کی نقیضوں کے درمیان نسبتِ تساوی کی ہو گی یعنی جس شے پر بھی نقیضین میں سے ایک نقیض صادق آئے گی یقیناً اس شے پر دوسری نقیض صادق آئے گی۔ اس لیے کہ اگر اس شے پر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو پھر یقیناً وہ ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی اور اگر وہ نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ لہٰذا وہ نقیض دوسری نقیض کے صادق نہ آنے کی صورت میں لازماً دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو پھر یقیناً دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا۔ ورنہ اگر دوسری نقیض کا عین! پہلی نقیض کے ساتھ بھی اور پہلی نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ پس جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو اس سے اصل عینین میں بھی نسبتِ تساوی جاتی رہے گی (کیونکہ نسبتِ تساوی کے لیے ایک شے پر عینین کا صادق آنا ضروری ہے) اور

یہ خلافِ مفروض ہے (کیونکہ پہلے عینین میں نسبتِ تساوی فرض کی جا چکی ہے) جو کہ باطل ہوتا ہے تو یہ **بطلان** اس وجہ سے لازم آیا کہ آپ نے ہمارا دعویٰ کہ متساوین کی نقیضین کے درمیان نسبتِ تساوی ہوتی ہے اسے تسلیم نہیں کیا۔لہٰذا ہمارا دعویٰ سچا ہے کہ متساوین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے۔

فائدہ: 1: **دلیل خلف**: خلف کا لغوی معنی باطل کرنا ہے اصطلاح منطق میں نقیض کو باطل کر کے مطلوب کو ثابت کرنا دلیلِ خلف کہلاتا ہے

فائدہ: 2: **ارتفاعِ نقیضین**: ایسی دو چیزوں کا اکٹھا اٹھ جانا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں **اجتماع نقیضین**: ایسی دو چیزوں کا اکٹھا جمع ہونا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں۔

﴿شرح﴾ مَثَلاً لَوْ صَدَقَ اللَّاانْسَانُ عَلٰی شَیْءٍ وَلَمْ یَصْدُقْ عَلَیْهِ اللَّا نَاطِقُ فَیَصْدُقُ عَلَیْهِ النَّاطِقُ هٰهُنَا بِدُوْنِ الْاِنْسَانِ هٰذَا خُلْفٌ

ترجمہ: مثلاً کسی شے پر اگر لاانسان صادق آئے اور لاناطق اس پر صادق نہ آئے تو ناطق یہاں انسان کے بغیر صادق آئے گا یہ خلافِ مفروض ہے۔

تشریح: مثلاً لَوْ صَدَقَ الخ: سے غرضِ شارح مذکورہ دلیل پر مثال پیش کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ کسی شے پر لاانسان صادق آئے گا تو لازماً لاناطق بھی صادق آئے گا ورنہ ناطق صادق آئے گا، کیونکہ ارتفاعِ نقیضین محال ہے کہ ناطق اور غیر ناطق دونوں صادق نہ آئیں، اب یہاں ناطق انسان کے بغیر لاانسان کے ساتھ صادق آرہا ہے اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَنَقِیْضَاهُمَا بِالْعَکْسِ ☆ اَیْ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مُطْلَقًا اَعَمُّ وَالْاَخَصُّ مُطْلَقًا لٰکِنْ بِعَکْسِ الْعَیْنَیْنِ فَنَقِیْضُ الْاَعَمِّ اَخَصُّ وَنَقِیْضُ الْاَخَصِّ اَعَمُّ یَعْنِیْ کُلُّ مَاصَدَقَ عَلَیْهِ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ صَدَقَ عَلَیْهِ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ وَلَیْسَ کُلُّ مَاصَدَقَ عَلَیْهِ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ صَدَقَ عَلَیْهِ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ

ترجمہ: ماتنؒ کا قول وَنَقِیْضَاهُمَا بِالْعَکْسِ یعنی اعم واخص مطلق کی نقیض اعم واخص مطلق ہوتی ہے، لیکن عینین کے عکس کے ساتھ، پس عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی، یعنی ہر وہ چیز جس پر عام کی نقیض صادق آئے گی، اس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض بھی صادق آئے۔

تشریح: اَیْ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ الخ: سے غرضِ شارح ضمیر هُمَا کا مرجع بیان کرنا ہے اور توضیح متن مقصود ہے، کہ وہ عام وخاص مطلق کی طرف راجع ہے، یعنی جن دوکلیوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عام خاص مطلق کی ہی نسبت ہوگی۔

لٰکِنْ بِعَکْسِ الْعَیْنَیْنِ الخ: سے غرض شارح قولِ ماتن بِالْعَکْسِ کا مطلب بیان کرنا ہے، کہ عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی، اور ساتھ ساتھ یہ بتانا ہے کہ بِالْعَکْسِ پر الف ولام عوضِ مضاف الیہ ہے۔

یَعْنِیْ کُلُّ مَاصَدَقَ عَلَیْهِ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ قولِ ماتن وَنَقِیْضَاهُمَا بِالْعَکْسِ کے ضمن میں دو دعوے مذکور ہیں۔

(1) جس چیز پر عام کی نقیض صادق آئے گی اس پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے گی۔

(2) جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَوْ صَدَقَ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ عَلٰی شَیْءٍ بِدُوْنِ نَقِیْضِ الْاَخَصِّ لَصَدَقَ مَعَ عَیْنِ الْاَخَصِّ فَیَصْدُقُ عَیْنُ الْاَخَصِّ بِدُوْنِ عَیْنِ الْاَعَمِّ هٰذَا خُلْفٌ

ترجمہ: بہرحال پہلا دعویٰ (جس پر عام کی نقیض صادق آئے گی، اس پر

خاص کی نقیض صادق آئے گی) اس لیے کہ اگر کسی شیء پر عام کی نقیض خاص کی نقیض کے بغیر صادق آئے، تو عام کی نقیض خاص کے عین کے ساتھ صادق آئے گی، پس خاص کا عین عام کے عین کے بغیر صادق آئے گا یہ خلافِ مفروض ہے۔

تشریح: اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ الخ: سے غرضِ شارح مذکورہ دو دعووں میں سے پہلے دعویٰ پر دلیل لانا ہے۔

دعویٰ یہ تھا کہ جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں خاص کی نقیض ضرور صادق آئے گی، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کسی شیء پر عام کی نقیض تو صادق آئے اور خاص کی نقیض نہ صادق آئے، تو پھر وہاں خاص کا عین ضرور صادق آئے گا کیونکہ اگر خاص بھی نہ صادق آئے اور خاص کی نقیض بھی نہ صادق آئے تو یہ ارتفاع نقیضین ہے جو کہ محال ہے اور وہ عام کی نقیض جہاں صادق آئی ہے، وہاں عام نہیں صادق آسکتا کیونکہ اگر عام بھی پایا جائے اور عام کی نقیض بھی پائی جائے تو یہ اجتماعِ نقیضین ہے جو کہ محال ہے۔

تو جب عام کی نقیض کے ساتھ خاص کا عین صادق آئے گا تو یہ اصلاً ہی عام خاص نہیں رہیں گے، کیونکہ جہاں خاص ہو وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے جبکہ یہاں خاص پایا جارہا ہے، عام نہیں ہے حالانکہ اصلاً یہ عام وخاص مسلّم تھے، تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعوے کو تسلیم نہیں کیا، لہٰذا آپ کو ہمارا دعویٰ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جہاں عام کی نقیض پائی جائے گی، وہاں خاص کی نقیض ضرور پائی جائے گی۔

﴿شرح﴾ مَثَلًا لَوْ صَدَقَ اللَّاحَيَوَانُ عَلٰى شَيْءٍ بِدُوْنِ اللَّاانْسَانِ لَصَدَقَ عَلَيْهِ الْاِنْسَانُ عَيْنُهٗ وَ يَمْتَنِعُ هُنَاكَ صِدْقُ الْحَيَوَانِ لِاسْتِحَالَةِ اِجْتِمَاعِ النَّقِيْضَيْنِ فَيَصْدُقُ الْاِنْسَانُ بِدُوْنِ الْحَيَوَانِ

ترجمہ: مثلاً اگر حیوان کسی شیء پر صادق آئے لا انسان کے بغیر تو یقیناً اس پر انسان کا عین صادق آئے گا، اور وہاں حیوان کا صدق ممتنع ہوگا کیونکہ

اجتماعِ نقیضین محال ہے پس انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا۔

تشریح: مَثلاً لَوْ صَدَقَ الخ: سے غرضِ شارح مذکورہ دلیل کو مثال کے ذریعے سمجھانا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ حیوان اور انسان میں سے حیوان کی نقیض لاحیوان اور انسان کی نقیض لاانسان ہے، اب ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ جہاں لاحیوان پایا جائے گا وہاں لازماً لاانسان پایا جائے گا اگر آپ کہیں کہ لاحیوان تو پایا گیا لیکن لاانسان نہیں پایا گیا تو پھر انسان ضرور پایا جائے گا ورنہ (انسان بھی نہ پایا گیا اور لاانسان بھی نہ پایا گیا) ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اب جہاں لاحیوان صادق آیا ہے وہاں حیوان صادق نہیں آسکتا، ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، تو اب لاحیوان اور انسان یہ دونوں جمع ہو جائیں گے، تو حیوان اور انسان اصلاً ہی عام خاص نہیں رہینگے، حالانکہ اصلاً تو یہ عام خاص مسلّم تھے، کہ جہاں انسان پایا جائے گا وہاں لازماً حیوان پایا جائے گا، لیکن یہاں انسان تو پایا گیا اور حیوان نہیں پایا گیا تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعوی کو تسلیم نہیں کیا لہٰذا مان لو! کہ جہاں لاحیوان پایا جائے گا وہاں لاانسان ضرور پایا جائے گا۔

﴿شرح﴾ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاَنَّہٗ بَعْدَ مَاثَبَتَ اَنَّ کُلَّ نَقِیْضِ الْاَعَمِّ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ لَوْ کَانَ کُلُّ نَقِیْضِ الْاَخَصِّ نَقِیْضَ الْاَعَمِّ فَکَانَ النَّقِیْضَانِ مُتَسَاوِیَیْنِ فَیَکُوْنُ نَقِیْضَاھُمَا وَھُمَا الْعَیْنَانِ مُتَسَاوِیَیْنِ لِمَا مَرَّ وَقَدْ کَانَ الْعَیْنَانِ اَعَمَّ وَاَخَصَّ مُطْلَقًا ھٰذَا خُلْفٌ

ترجمہ: اور دوسرا دعوی (جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں) اس لیے کہ اس امر کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ ہر عام کی نقیض خاص کی نقیض ہے، تو اب اگر ہر خاص کی نقیض عام کی نقیض ہو تو دونوں نقیضین متساویین ہو جائینگی، پھر ان دونوں (نقیضوں) کی نقیضین جو کہ عینین ہیں، متساوی ہو جائینگی، جیسا کہ گذرا،

(کہ متساویین کی نقیضین بھی متساویین ہیں) حالانکہ دونوں عینین اعم واخص مطلق تھے، یہ خلافِ مفروض ہے۔

تشریح: وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاَنَّهٗ بَعْدَ الخ: سے غرضِ شارح دعویٰ ثانی پر دلیل لانا ہے۔

دعویٰ یہ تھا کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر یہ مانا جائے، کہ جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی تو وہاں عام کی نقیض بھی پائی جائے گی، تو پھر دو موجبے کلیے بن جائیں گے، ایک موجبہ کلیہ وہ جس کو ہم اَمَّا الْاَوَّلُ الخ: میں ثابت کر چکے ہیں یعنی جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں خاص کی نقیض ضرور صادق آئے گی، اور دوسرا موجبہ کلیہ یہ ہوگا کہ جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی تو وہاں عام کی نقیض بھی پائی جائے گی۔

اور دو موجبے کلیے ان دو کلیوں کے بنتے ہیں کہ جن کے درمیان نسبتِ تساوی ہو یہ دو نقیضین بھی تو دو کلیاں ہیں، جب ان کے درمیان نسبتِ تساوی متحقق ہو جائے گی، تو ان کی نقیضوں (عینین) کے درمیان بھی نسبتِ تساوی متحقق ہو جائے گی، حالانکہ یہ بات مسلم تھی کہ اصلاً وہ عینین (انسان، حیوان) عام وخاص مطلق تھے، تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا، لہٰذا آپ کو ماننا پڑے گا کہ کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَاِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ ☆ اَیْ وَاِنْ لَمْ یَتَصَادَقَا کُلِّیًّا مِنْ جَانِبَیْنِ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَّاحِدٍ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَاِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ یعنی اگر دونوں کلیاں نہ دونوں جانبوں سے کلی طور پر صادق آئیں اور نہ ہی ایک جانب سے۔

تشریح: اَیْ وَاِنْ لَمْ یَتَصَادَقَا الخ: سے غرضِ شارح تین باتیں بیان کرنی ہیں۔

(1) عموم وخصوص من وجہ کی تعریف کرنی ہے، کہ نسبتِ عموم وخصوص من وجہ یہ ہے کہ دونوں کلیوں کے درمیان کسی بھی جانب سے کلی طور پر صدق نہ ہو۔

(2) متن میں مذکور اِلَّا استثنائیہ نہیں، بلکہ مرکبہ ہے، کیونکہ یہ اِنْ لَمْ سے مرکب

ہے۔

(3) قول ماتن وَاِلَّا فَمِنْ وَجْہٍ کا عطف کس پر ہے، شارح نے نکال کر اشارہ کردیا کہ اس کا عطف فَاِنْ تَصَادَقَا پر ہے کیونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے۔

﴿متن﴾ وَبَیْنَ نَقِیْضَیْہِمَا تَبَایُنٌ جُزْئِیٌّ کَالْمُتَبَایِنَیْنِ

ترجمہ: ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان متبائنین کی طرح تباین جزئی ہے۔

تشریح: وَبَیْنَ نَقِیْضَیْہِمَا الخ: سے غرض ماتن رحمۃ اللہ علیہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے، کہ ان میں نسبت متبائنان کی طرح تباین جزئی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ تَبَایُنٌ جُزْئِیٌّ ☆ اَلتَّبَایُنُ الْجُزْئِیُّ ھُوَ صِدْقُ کُلٍّ مِنَ الْکُلِّیَیْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ فِی الْجُمْلَۃِ فَاِنْ صَدَقَا اَیْضًا مَعًا کَانَ بَیْنَہُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْہٍ اِنْ لَمْ یَصْدُقَا مَعًا اَصْلًا کَانَ بَیْنَہُمَا تَبَایُنٌ کُلِّیٌّ فَالتَّبَایُنُ الْجُزْئِیُّ یَتَحَقَّقُ فِیْ ضِمْنِ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْہٍ وَفِیْ ضِمْنِ التَّبَایُنِ الْکُلِّیِ اَیْضًا

ترجمہ: ماتن کا قول تَبَایُنٌ جُزْئِیٌّ: تباین جزئی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنا، اگر دونوں کلیاں اکٹھی بھی صادق آئیں تو ان کے درمیان عموم وخصوص منْ وجہ کی نسبت ہوگی، اگر دونوں کلیاں اکٹھی بالکل صادق نہ آئیں، تو ان دونوں کلیوں کے درمیان تباین کلی ہے، پس تباین جزئی کبھی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوگی، اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوگی۔

تشریح: اَلتَّبَایُنُ الْجُزْئِیُّ الخ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ تباین جزئی کی تعریف کرنا ہے، کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنا

تباین جزئی کہلاتا ہے۔

فَاِنْ صَدَقَا اَیْضًا مَعًا الخ: سے غرضِ شارح فِی الْجُمْلَۃِ کا مطلب بیان کرنا ہے، کہ دوکلیوں میں سے ہرایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر پائے جانے کی دوصورتیں ہیں، کہ وہ دوکلیاں جمع بھی ہوسکیں گی یا نہیں، اگر وہ دوکلیاں جمع بھی ہوسکیں تو ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اور اگر جمع نہ ہوسکیں تو ان دونوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی، الغرض خلاصہ یہ ہوا کہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوگی۔

فائدہ: مذکورہ وضاحت سے ضمناً یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ تباینِ جزئی مقسم ہے، اور عموم وخصوص من وجہ اور تباین کلی اس کی اقسام ہیں، مقسم چونکہ اقسام کے بغیر نہیں پایا جاتا بلکہ اقسام کے ضمن میں پایا جاتا ہے، لہٰذا تباین جزئی اپنی مذکورہ اقسام کے بغیر نہیں، بلکہ ان کے ضمن میں پایا جائے گا۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ اَنَّ الْاَمْرَیْنِ اللَّذَیْنِ بَیْنَھُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْہٍ قَدْ یَکُوْنُ بَیْنَ نَقِیْضَیْھِمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْہٍ اَیْضًا کَالْحَیَوَانِ وَالْاَبْیَضِ فَاِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیْھِمَا وَھُمَا اللَّاحَیَوَانُ وَاللَّا اَبْیَضُ اَیْضًا عُمُوْمًا مِنْ وَجْہٍ وَقَدْ یَکُوْنُ بَیْنَ نَقِیْضَیْھِمَا تَبَایُنٌ کُلِّیٌّ کَالْحَیَوَانِ وَاللَّا اِنْسَانِ فَاِنَّ بَیْنَھُمَا عُمُوْمًا مِنْ وَجْہٍ وَبَیْنَ نَقِیْضَیْھِمَا وَھُمَا اللَّاحَیَوَانُ وَالْاِنْسَانُ مُبَایَنَۃً کُلِّیَّۃً

ترجمہ: پھر وہ دوکلیاں کہ جن کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، کبھی ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے حیوان وابیض، پس ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان جو کہ لاحیوان لاابیض ہیں، بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور کبھی ان کی نقیضوں کے درمیان تباینِ کلی کی نسبت ہوگی، جیسے حیوان اور لاانسان پس ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور ان دونوں کی

نقیضوں کے درمیان جو کہ لاحیوان اور انسان ہیں، تباینِ کلی کی نسبت ہے۔

تشریح: ثُمَّ اَنَّ الْاَمْرَیْنِ اللَّذَیْنِ الخ: سے غرضِ شارح اس امر پر دلیل دینا ہے کہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ جیسے حیوان اور ابیض یہ دوکلیاں ہیں، اور ان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، مثلاً ان کی نقیضین لاحیوان اور لاانسان ہیں، یہ بات پہلے معلوم کر چکے ہیں، کہ جہاں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جائے وہاں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے، (وہ دونوں کلیاں ایک فرد میں اکٹھی ہو جاتیں ہیں) اور دو افتراقی مادے ہوتے ہیں (جہاں وہ دونوں کلیاں اکٹھی نہیں ہوتیں) مذکورہ دونوں کلیوں (لاحیوان اور لاابیض) کے لیے مادہ اجتماعی کالا پتھر ہے، جو لاحیوان بھی ہے اور لاابیض بھی ہے، ایک افتراقی مادہ کالا گھوڑا ہے، کیونکہ یہ لاابیض ہے، لیکن لاحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے، اور دوسر افتراقی مادہ سفید پتھر ہے، کیونکہ یہ لاحیوان ہے لیکن لاابیض نہیں، بلکہ ابیض ہے، الغرض ثابت ہوگیا عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ پائی جاتی ہے۔

وَقَدْ یَکُوْنُ بَیْنَ نَقِیْضَیْهِمَا سے غرضِ شارح اس امر پر دلیل دینا ہے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباینِ کلی کی نسبت ہوگی۔ جیسے حیوان اور لاانسان یہ دوکلیاں ہیں، ان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ ان کے لیے اجتماعی مادہ فرس ہے، جو حیوان بھی ہے، اور لاانسان بھی ہے، ایک افتراقی مادہ زید ہے، جو حیوان ہے لاانسان نہیں، اور دوسرا افتراقی مادہ پتھر ہے، کیونکہ وہ لاانسان تو ہے لیکن حیوان نہیں، الغرض حیوان اور لاانسان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، لیکن ان کی نقیضوں یعنی لاحیوان اور انسان کے درمیان تباینِ کلی ہے، یعنی لاحیوان اور انسان یہ دونوں کلیاں کہیں بھی اکٹھی نہیں ہوسکتیں۔

﴿شرح﴾ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ

تَبَايُنًا جُزْئِيًّا لَا الْعُمُوْمَ مِنْ وَجْهٍ فَقَطْ وَلَا التَّبَايُنَ الْكُلِّيَ

ترجمہ: پس اس لیے انہوں (مناطقہ) نے کہا کہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے نہ کہ عموم وخصوص من وجہ فقط اور نہ ہی تباینِ کلی فقط۔

تشریح: فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ بَيْنَ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، اور کبھی تباینِ کلی کی نسبت ہوتی ہے، تو پھر ماتن نے یہ کیوں کہا کہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے؟

جواب: عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، اور کبھی تباینِ کلی کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے مناطقہ نے نہ تو صرف تباین کلی کا ذکر کیا اور نہ ہی فقط عموم وخصوص من وجہ کا ذکر کیا بلکہ ایک مفہومِ عام یعنی تباینِ جزئی کو ذکر کر دیا تا کہ وہ دونوں (عموم وخصوص من وجہ اور تباینِ کلی) کو شامل ہو جائے، ورنہ اگر نقیضین کے درمیان فقط عموم وخصوص من وجہ کا ذکر کیا جاتا تو تباینِ کلی والی مثال کو لیکر اعتراض کیا جا سکتا تھا کہ ادھر نقیضین میں تباین کلی پائی جا رہی ہے، اور اگر تباینِ کلی کی نسبت بیان کی جاتی تو عموم وخصوص من وجہ کی مثال لیکر اعتراض کیا جا سکتا تھا کہ ادھر نقیضین میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جا رہی ہے، لہٰذا اعتراض سے بچنے کے لیے ایک مفہوم عام (تباین جزئی) کو ذکر کر دیا گیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ كَالْمُتَبَائِنَيْنِ ☆اَیْ كَمَا اَنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ مُبَايَنَةً جُزْئِيَّةً كَذٰلِكَ بَيْنَ نَقِيْضَيِ الْمُتَبَائِنَيْنِ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ

ترجمہ: ماتن کا قول كَالْمُتَبَائِنَيْنِ: یعنی جس طرح عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہے اسی طرح متبائنین کی نقیضوں کے

درمیان تباین جزئی ہے۔

تشریح: اَیْ کَمَا اَنَّ بَیْنَ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہاں پر متبائنین کی نقیضین مشبہ بہ ہیں (کیونکہ حرفِ تشبیہ متبائنین پر داخل ہے) اور عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین مشبہ ہیں اور جہاں پر مشبہ اور مشبہ بہ ہوتے ہیں وہاں پر کوئی وجہ شبہ ہوتی ہے یہاں پر وجہ شبہ کیا ہے؟

جواب: وجہ شبہ یہ ہے کہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ویسے ہوگا جیسے متبائنین کی نقیضین کے درمیان ہے۔

کَذَالِكَ بَیْنَ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن کے قول کَالْمُتَبَائِنَیْنِ میں کاف برائے تشبیہ ہے، جو کہ مشبہ بہ پر داخل ہوتا ہے، جبکہ یہاں پر اَلْمُتَبَائِنَیْنِ کا مشبہ بہ بننا درست نہیں، کیونکہ مشبہ بہ کا حکم مشبہ کی بنسبت پہلے معلوم ہوتا ہے جبکہ متبائنین کا حکم ابھی تک معلوم نہیں ہوا۔

جواب: متن میں کاف بمعنی کَذَالِكَ ہے، اب معنی یہ ہوگا کہ جس طرح عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباینِ جزئی ہے، اسی طرح متبائنین کی نقیضوں میں بھی تباین جزئی ہے، لہٰذا اَلْمُتَبَائِنَیْنِ مشبہ بہ نہیں بلکہ مشبہ ہے۔

﴿شرح﴾ فَاِنَّهٗ لَمَّا صَدَقَ كُلٌّ مِّنَ الْعَیْنَیْنِ مَعَ نَقِیْضِ الْاٰخَرِ صَدَقَ كُلٌّ مِنَ النَّقِیْضَیْنِ مَعَ عَیْنِ الْاٰخَرِ فَصَدَقَ كُلٌّ مِّنَ النَّقِیْضَیْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ فِی الْجُمْلَةِ وَهُوَ التَّبَایُنُ الْجُزْئِیْ

ترجمہ: کیونکہ جب عینین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا تو نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے صادق آئے گا پس نقیضین میں سے ہر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر فی الجملة صادق آئے گی، اور یہی تباین جزئی ہے۔

تشریح: فَاِنَّهٗ لَمَّا صَدَقَ كُلٌّ الخ: سے غرضِ شارح متن میں بیان کردہ دعوی

(متبائنین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے) پر دلیل ذکر کرنا ہے کہ متبائنان میں سے ہر ایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو جب ہر ایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو پھر لازماً دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا، ورنہ (ایک کا عین دوسرے کے عین ساتھ بھی صادق نہ آئے اور دوسرے کی نقیض کے ساتھ بھی صادق نہ آئے) ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔تو جب ہر ایک کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے،تو پھر ہر ایک کی نقیض دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی، جب ہر ایک کی نقیض دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو پھر یقیناً ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر بھی صادق آئے گی فی الجملۃ، کیونکہ جب دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئی تو علیحدہ ہی پائی گئی،اسی کا نام تباین جزئی ہے،یعنی کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنا۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ اَنَّہٗ قَدْ یَتَحَقَّقُ فِیْ ضِمْنِ التَّبَایُنِ الْکُلِّیِّ کَالْمَوْجُوْدِ وَالْمَعْدُوْمِ فَاِنَّ بَیْنَ نَقِیْضَیْہِمَا وَھُمَا اَللَّامَوْجُوْدُ وَاللَّامَعْدُوْمُ اَیْضًا تَبَایُنًا کُلِّیًّا

ترجمہ: پھر یہ (تباین جزئی) کبھی تباینِ کلی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے، جیسے موجود و معدوم، اور ان کی نقیضین یعنی لاموجود اور لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی ہے۔

تشریح: ثُمَّ اَنَّہٗ قَدْ یَتَحَقَّقُ الخ: سے غرضِ شارح اس امر پر دلیل دینا ہے کہ متبائنان کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباینِ کلی کی نسبت ہوگی۔ جیسے موجود اور معدوم، ان کے درمیان تباینِ کلی ہے اسی طرح ان کی نقیضین یعنی لاموجود اور لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی کی نسبت ہے، کیونکہ لاموجود، لامعدوم کے کسی فرد پر اور لامعدوم، لاموجود کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

﴿شرح﴾ وَقَدْ یَتَحَقَّقُ فِیْ ضِمْنِ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْہٍ کَالْاِنْسَانِ

وَالْـحَجَرِ فَاِنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيِهِمَا وَهُمَا اَللَّا اِنْسَانَ وَاللَّاحَجَرَ عُمُوْمًا مِنْ وَجْهٍ وَلِذَا قَالُوْا اِنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيِهِمَا مُبَايَنَةً جُزْئِيَّةً حَتّٰى يَصِحَّ فِي الْكُلِّ هٰذَا

ترجمہ: اور کبھی وہ (تباین جزئی) عموم وخصوص من وجہ کے ضمن مین متحقق ہوتی ہے، جیسے انسان وحجر پس بیشک ان کی نقیضین یعنی لاانسان ولاحجر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔اسی لیے انہوں (مناطقہ) نے کہا کہ متبائنین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے، تاکہ یہ (قاعدہ) ہر ایک میں صحیح ہوجائے، اسے پکڑلو۔

تشریح: وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي الخ سے غرضِ شارح اس امر پر دلیل دینا ہے کہ متبائنان کی نقیضین کے درمیان کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، جیسے انسان وحجر ان دونوں کلیوں کے درمیان نسبتِ تباین کلی ہے اور ان کی نقیضین یعنی لاانسان اور لاحجر کے درمیان نسبتِ عموم وخصوص من وجہ ہے کیونکہ مادہ اجتماعی درخت ہے وہ لاانسان بھی ہے اور لاحجر بھی ہے، اور پہلا افتراقی مادہ زید ہے جو لاحجر ہے لیکن لاانسان نہیں اور دوسرا افتراقی مادہ پتھر ہے جو لاانسان ہے لیکن لاحجر نہیں الغرض خلاصہ یہ ہوا کہ ماتن کا دعویٰ (متبائنان کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے) بالکل درست ہے۔

وَلِذَا قَالُوْا اِنَّ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب متبائنان کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباینِ کلی کی نسبت ہوتی ہے، اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، تو پھر ماتن نے یہ کیوں کہا کہ متبائنان کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے؟

جواب: متبائنان کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے، اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے مناطقہ نے نہ تو صرف تباین کلی کا ذکر کیا اور نہ ہی فقط عموم وخصوص من وجہ کا ذکر کیا، بلکہ ایک مفہوم عام یعنی تباین جزئی کو ذکر کر دیا تاکہ وہ دونوں (عموم وخصوص من وجہ اور تباینِ کلی) کو شامل ہوجائے، ورنہ اگر

فقط ایک کی بات کرتے تو دوسری مثال کولیکر اعتراض کرنا درست رہتا۔

ھـذا: سے شارح مذکورہ بحث کی اہمیت کی طرف اشارہ کررہے ہیں کیونکہ مناطقہ کسی اہم بحث کے ذکر کے بعد ھذا کے ذریعے اس کی اہمیت اُجاگر کرتے ہیں اور اس کی ترکیبی حیثیت یہ ہے کہ ھا اسم فعل بمعنی خُـذْ ہے اور ذَا اسم اشارہ جس کا مشارٌ الیہ ماقبل والی بحث ہے یا خُذْ اس سے پہلے محذوف ہے یا مبتداء محذوف اَلْاَمْرُ کی خبر ہے۔

﴿شرح﴾ اِعْلَمْ اَيْضًا اَنَّ الْمُصَنِّفَ اَخَّرَ ذِكْرَ نَقِيْضَيِ الْمُتَبَائِنَيْنِ بِوَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ قَصْدًا لِلْاِخْتِصَارِ بِقِيَاسِهٖ عَلٰى نَقِيْضَيِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ وَالثَّانِيْ اَنَّ تَصَوُّرَ التَّبَايُنِ الْجُزْئِيِّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُجَرَّدٌ عَنْ خُصُوْصِ فَرْدَيْهِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى فَرْدَيْهِ اللَّذَيْنِ هُمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ وَالتَّبَايُنُ الْكُلِّيُّ فَقَبْلَ ذِكْرِ فَرْدَيْهِ كِلَيْهِمَا لَا يَتَاَتّٰى ذِكْرُهٗ

ترجمہ: یہ بھی جان لے! متبائنین کی نقیضین کے ذکر کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو وجہوں سے مؤخر کیا، پہلی وجہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین پر متبائنین کی نقیضین کو قیاس کر کے اختصار کا قصد کرنا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ تباین جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ اپنے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی ہو، اپنے ان دو فردوں کے تصور پر موقوف ہے جو کہ عموم وخصوص من وجہ اور تباینِ کلی ہیں پس تباینِ جزئی کا ذکر اس کے دونوں فردوں کے ذکر سے پہلے حاصل نہیں ہوگا۔

تشریح: اِعْلَمْ اَيْضًا اَنَّ الْمُصَنِّفَ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں متساویین، عموم وخصوص مطلق، اور عموم وخصوص من وجہ کے عینین کو جہاں ذکر کیا وہاں پر ہی ان کی نقیضین کا حکم بھی بیان کردیا، جبکہ متبائنین کے عینین کا ذکر سب سے پہلے کیا لیکن متبائنان کی نقیضین کا ذکر سب سے

آخر میں کیا، ایسا کیوں؟

جواب: 1: متن میں چونکہ اختصار مطلوب ہوتا ہے، اور اختصار متبائنین کی کی نقیضین کو عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین پر قیاس کرنے سے ہی حاصل ہوسکتا تھا، ورنہ عبارت طویل ہوجاتی، اور یوں بنتی اَلْکُلِّیَانِ اِنْ تَفَارَقَا کُلِّیًا فَمُتَبَائِنَانِ وَبَیْنَ نَقِیْضَیْہِمَا تَبَایُنٌ جُزْئِیٌّ.......... وَاِلَّا فَمِنْ وَجْہٍ وَبَیْنَ نَقِیْضَیْہِمَا کَالْمُتَبَائِنَانِ

جواب: 2: چونکہ متبائنان کی نقیضین کے درمیان تباینِ جزئی کی نسبت ہے، اور تباینِ جزئی کے دو فرد ہیں۔(1) تباین کلی (2) عموم وخصوص من وجہ جب تک اس کے دونوں فردوں کا ذکر نہ کیا جائے، تباین جزئی سمجھ نہیں آسکتی تھی، بس! اس وجہ سے ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے تباینِ جزئی کے دونوں فردوں کے ذکر کے بعد متبائنان کی نقیضین کا ذکر کیا۔

﴿متن﴾ وَقَدْ یُقَالُ الْجُزْئِیُّ لِلْاَخَصِّ مِنَ الشَّیْءِ وَھُوَ اَعَمُّ

ترجمہ: اور کبھی جزئی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے، جو کسی شیء سے اخص ہو، اور وہ عام ہے۔

تشریح: وَقَدْ یُقَالُ الخ: سے غرضِ ماتن جزئی کا ایک اور معنیٰ بیان کرنا ہے، کہ ہر اخص تحت الاعم جزئی کہلاتا ہے، اس معنیٰ کے اعتبار زید جزئی ہے کیونکہ وہ انسان سے اخص ہے، انسان جزئی ہے کیونکہ وہ حیوان سے اخص ہے، اور حیوان جزئی ہے کیونکہ وہ جسمِ نامی سے اخص ہے، پھر جسمِ نامی بھی جزئی کیونکہ وہ جسم مطلق سے اخص ہے، اور جسم مطلق بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جوہر سے اخص ہے الغرض ہر تحت الاعم جزئی کہلائے گا۔

فائدہ: متن میں مذکور ھُوَ ضمیر کے مرجع کے بارے میں دو احتمال ہیں، کہ ھُوَ ضمیر کا مرجع جزئی ہے، یا پھر ھُوَ ضمیر کا مرجع اخص ہے، اگر ھُوَ ضمیر کا مرجع جزئی کو تسلیم کریں تو وَھُوَ اَعَمُّ سے غرض ماتن رحمۃ اللہ علیہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنی ہے، اس طرح کہ جزئی اضافی عام ہے، جزئی حقیقی سے، اور گر ھُوَ ضمیر کا مرجع اخص ہو تو اس وقت وَھُوَ اَعَمُّ سے غرضِ ماتن ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہوگا جس کا ذکر آگے

خود شارح وَلَكَ اَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهٗ سے کرتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَ قَدْ يُقَالُ الخ ☆ يَعْنِيْ اَنَّ لَفْظَ الْجُزْئِيِّ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمَفْهُوْمِ الَّذِيْ يَمْتَنِعُ اَيْ يَجُوْزُ صِدْقُهٗ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْاَخَصِّ مِنْ شَيْءٍ فَعَلَى الْاَوَّلِ يُقَيَّدُ بِقَيْدِ الْحَقِيْقِيِّ وَعَلَى الثَّانِيْ بِالْاِضَافِيِّ وَالْجُزْئِيُّ بِالْمَعْنَى الثَّانِيْ اَعَمُّ مِنْهُ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ اِذْ كُلُّ جُزْئِيٍّ حَقِيْقِيٍّ فَهُوَ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ مَفْهُوْمٍ عَامٍ وَاَقَلُّهُ الْمَفْهُوْمُ وَالشَّيْءُ وَالْاَمْرُ وَلَا عَكْسَ اِذِ الْجُزْئِيُّ الْاِضَافِيُّ قَدْ يَكُوْنُ كُلِّيًّا كَالْاِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَيَوَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَ قَدْ يُقَالُ الخ لفظِ جزئی جس طرح اس مفہوم پر بولا جاتا ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل کا جائز قرار دینا ممتنع ہے، پس پہلی تعریف پر جزئی کو حقیقی کی قید سے مقید کیا جاتا ہے، اور دوسری تعریف پر جزئی کو اضافی کی قید سے مقید کیا جاتا ہے، جزئی بالمعنیٰ الثانی جزئی بالمعنی لاول سے اعم ہے، کیونکہ ہر جزئی حقیقی مفہومِ اعم کے تحت داخل ہوتی ہے، مفہوم عام کا کم ازکم درجہ مفہوم اور شی ء اور امر ہے، اس کا عکس نہیں، کیونکہ جزئی اضافی کبھی کلی ہوتی ہے، جیسے انسان حیوان کی طرف نسبت کرنے سے۔

تشریح: يَعْنِيْ اَنَّ لَفْظَ الْجُزْئِيِّ الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ لفظِ جزئی کے دو معنیٰ ہیں، ایک معنیٰ تو وہی جس کا ذکر ماقبل میں ہو چکا کہ جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو، دوسرا معنیٰ یہ ہے کہ جزئی اخص من الشی ء کو کہتے ہیں۔

فَعَلَى الْاَوَّلِ الخ: سے غرضِ شارح دونوں معانی میں عنوانا فرق بیان کرنا ہے، اس طرح کہ پہلے معنیٰ کے اعتبار سے جزئی، جزئی حقیقی سے موسوم ہے اور دوسرے معنیٰ کے اعتبار جزئی، جزئی اضافی سے موسوم ہے۔

وَالْجُزْئِيُّ بِالْمَعْنَى الثَّانِيْ الخ: سے غرضِ شارح جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے

مابین نسبت کو بیان کرنا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے، اس طرح کہ شارح کہتے ہیں کہ جزئی اضافی عام ہے، اور جزئی حقیقی خاص ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے، لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں، یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ضرور ہوگی، جیسے زید جزئی حقیقی ہے تو جزئی اضافی بھی ہے، لیکن ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں، جیسے انسان جزئی اضافی ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں۔

وَاَقَلُّهُ الْمَفْهُوْمُ وَالشَّیْءُ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ کا یہ کہنا کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ضرور ہوگی، درست نہیں، کیونکہ لفظِ اللہ جزئی حقیقی تو ہے لیکن جزئی اضافی نہیں، کیونکہ اس سے اوپر کوئی عام مفہوم نہیں۔

جواب: لفظِ اللہ جزئی حقیقی کی طرح اضافی بھی ہے، لفظِ اللہ کے لیے بھی مفہومِ عام ہے، اور کوئی نہیں تو کم از کم لفظِ شیءِ، امر اور مفہوم تو ہیں کہ جنکا اطلاق اس پر ہوجاتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَلَكَ اَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهُ وَهُوَ اَعَمُّ عَلٰى جَوَابِ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ كَاَنَّ قَائِلًا يَقُوْلُ الْاَخَصُّ عَلٰى مَا عُلِمَ سَابِقًا هُوَ الْكُلِّيُّ الَّذِىْ يَصْدُقُ عَلَيْهِ كُلِّيٌّ اٰخَرُ صِدْقًا كُلِّيًّا وَلَا يَصْدُقُ هُوَ عَلٰى ذٰلِكَ الْاٰخَرِ كَذٰلِكَ وَالْجُزْئِيُّ الْاِضَافِيُّ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ كُلِّيًّا بَلْ قَدْ يَكُوْنَ جُزْئِيًّا حَقِيْقِيًّا فَتَفْسِيْرُ الْجُزْئِيِّ الْاِضَافِيِّ بِالْاَخَصِّ بِهٰذَا الْمَعْنٰى تَفْسِيْرٌ بِالْاَخَصِّ فَاَجَابَ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَعَمُّ اَىِ الْاَخَصُّ الْمَذْكُوْرُ هٰهُنَا اَعَمُّ مِنَ الْعُلُوْمِ سَابِقًا اٰنِفًا وَمِنْهُ يُعْلَمُ اَنَّ الْجُزْئِيَّ بِهٰذَا الْمَعْنٰى اَعَمُّ مِنَ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ فَيُعْلَمُ بَيَانُ النِّسْبَةِ اِلْتِزَامًا وَهٰذَا مِنْ فَوَائِدِ بَعْضِ مَشَائِخِنَا طَابَ اللّٰهُ ثَرَاهُ

ترجمہ: اور تم ماتن کے قول وَهُوَ اَعَمُّ کو ایک سوال مقدر کے جواب پر محمول

کر سکتے ہو، گویا کوئی کہنے والا کہتا ہے، کہ اخص اس بناء پر جو پہلے معلوم ہوا وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی کلی طور پر صادق آئے، اور یہ (اخص) اس دوسری کلی پر کلی طور صادق نہ آئے، اور جزئی اضافی کا کلی ہونا لازمی نہیں، بلکہ وہ کبھی جزئی حقیقی ہوتی ہے، پس جزئی اضافی کی تعریف لفظِ اخص بالمعنی المذکور سے کرنا تعریف بالاخص ہے، پس ماتن نے اپنے قول وَهُوَ اَعَمُّ سے جواب دیا کہ اخص جو یہاں مذکور ہے وہ اس اخص سے عام ہے جو ابھی پہلے معلوم ہوا، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ جزئی اضافی اس معنیٰ سے جزئی حقیقی سے عام ہے، پس التزامی طور پر نسبت کا بیان معلوم ہوگیا ہے، یہ فائدہ ہمارے مشائخ کے بعض فوائد میں سے ہے اللہ تعالیٰ ان کی قبر کو پاکیزہ فرمائیں۔

تشریح: وَلَكَ اَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهُ الخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

سوال: آپ نے اخص کا لفظ جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کیا ہے کہ جزئی اضافی اخص من الشیء کو کہتے ہیں، حالانکہ آپ نے نسبت (عام وخاص مطلق) کے بیان میں کہا تھا کہ کہ اخص وہ کلی ہے کہ دوسری کلی تو اس کے ہر ہر فرد پر صادق آئے لیکن یہ کلی دوسری کے تمام افراد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے، تو اخص! آپ کے مذکورہ معنیٰ کے اعتبار سے کلی ہوا، پس اخص کی اس تعریف سے جزئی اضافی کی تعریف کا مطلب یہ ہوا کہ کہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی ہوگی، حالانکہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی نہیں ہوا کرتی مثلاً زید جزئی اضافی ہے لیکن کلی نہیں ہے، الغرض جزئی اضافی کی تعریف لفظِ اخص سے کرنا تعریف بالاخص ہے، جو کہ جائز نہیں ہوا کرتی۔

جواب: وَهُوَ اَعَمُّ سے ماتن نے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ وَهُوَ اَعَمُّ میں ضمیر هُوَ کا مرجع اخص ہے، مطلب یہ ہوا کہ اخص کا وہ معنیٰ جو پہلے گزرا ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے، اس لیے کہ وہاں اخص کلی تھا، جبکہ یہاں پر اخص سے مراد عام ہے خواہ کلی ہو

یا جزئی، تو جب یہ دونوں (کلی وجزئی) کو شامل ہے تو یہ تعریف بالاخص نہ ہوئی۔

وَمِنْهُ يُعْلَمُ اَنَّ الْجُزْئِي الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: هُوَ ضمیر کا مرجع اگر اخص ہو تو تو جزئی حقیقی اور اضافی کے درمیان نسبت تو نہیں بیان ہوگی؟

جواب: هُو ضمیر کا مرجع اخص ہونے سے نسبت کا بیان اگرچہ دلالتِ مطابقی طور کے پر نہ سہی، لیکن التزامی طور پر ضرور ثابت ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ جزئی کی تعریف اخص من الشیء ہے، اور اخص من الشیء بقولِ ماتن عام ہے، کہ کبھی وہ کلی ہوتا ہے اور کبھی جزئی حقیقی، تعریف (اخص من الشیء) کے عام ہونے سے معرَّف (جزئی اضافی) کا عام ہونا لازم آیا، اور جزئی اضافی کے عام ہونے سے جزئی حقیقی کا خاص ہونا لازم آیا، لہٰذا جزئی حقیقی اور جزئی اضافی میں نسبت عام وخاص مطلق ثابت ہوگئی۔

وَهٰذَا مِنْ فَوَائِدِ الخ: سے غرض شارح اپنے آپ پر وارد ہونے والے ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: اس مقام (وَهُوَ اَعَمُّ) میں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبت کا بیان مشہور ہے، جیسا کہ آپ نے کہا کہ ضمیر هُوَ کا مرجع جزئی اضافی کو بنایا جائے، تو جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبتِ عام وخاص مطلق متحقق ہوگی، لیکن آپ نے ضمیر هُوَ کا مرجع اخص کو بنا کر بدعت کا ارتکاب کیوں کیا؟

جواب: جناب یہ میری بدعت نہیں ہے، بلکہ هٰذَا مِنْ فَوَائِدِ بَعْضِ الخ: یعنی میرے بعض محقق غیر مقلد فی التحقیق اساتذہ کے فوائد میں سے ہے۔

☆......☆......☆

﴿متن﴾ اَلْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ۔

ترجمہ: کلیات پانچ ہیں۔

﴿شرح﴾ اَیْ اَلْكُلِّيَّاتُ الَّتِیْ لَهَا اَفْرَادٌ بِحَسَبِ نَفْسِ الْاَمْرِ فِی الذِّهْنِ اَوِ الْخَارِجِ مُنْحَصِرَةٌ فِیْ خَمْسَةِ اَنْوَاعٍ

ترجمہ: یعنی وہ کلیات کہ جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے ذہن یا خارج میں ہیں وہ کلیات پانچ قسموں میں منحصر ہیں۔

تشریح: اَیِ اَلْکُلِّیَاتُ الَّتِیْ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب کلی کی تقسیم ماقبل میں ہو چکی ہے تو پھر دوبارہ تقسیم کیوں کی جارہی ہے؟

جواب: متن میں مذکور اَیِ اَلْکُلِّیَاتُ پر الف لام عہدِ خارجی ہے۔ لہٰذا یہاں کلیات سے مراد وہ کلیات ہیں کہ جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار ذہن میں یا خارج میں پائے جاتے ہیں۔ جب کہ مذکورہ تقسیم افرادِ کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے تھی۔

فائدہ: **نفس الامر**: امر بمعنی شے ہے لہٰذا نفس الامر کا معنی نفسِ شے ہوا۔ نفسِ شے کہتے ہیں شے کا بالذات بلا فرضِ فارض، بلا اعتبارِ معتبر اور بلا حکایتِ حاکی پایا جانا۔ مثلاً قمر بالذات پایا جاتا ہے خواہ اس کا کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے، خواہ کوئی اس کو فرض کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کی حکایت کرے یا نہ کرے۔

﴿شرح﴾ اَمَّا الْکُلِّیَاتُ الْفَرْضِیَّۃُ الَّتِیْ لَا مِصْدَاقَ لَھَا خَارِجًا وَلَاذِھْنًا فَلَایَتَعَلَّقُ بِالْبَحْثِ عَنْھَا غَرَضٌ یُعْتَدُّ بِہٖ

ترجمہ: بہر حال کلیات فرضیہ کہ جن کا نہ خارج میں کوئی مصداق ہے اور نہ ہی ذہن میں۔ پس ان کلیات سے بحث کرنے سے کوئی خاطر خواہ فائدہ متعلق نہیں ہوتا۔

تشریح: اَمَّا الْکُلِّیَاتُ الْفَرْضِیَّۃ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: مانا! کہ یہ تقسیم ان کلیات کی ہے کہ جن کے افراد خارج میں یا ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن کلیات فرضیہ کی تقسیم کیوں نہیں کی؟

جواب: منطقی لوگ کلیاتِ موجودہ (جن کے افراد خارج میں یا ذہن میں پائے جاتے ہوں) سے بحث کرتے ہیں۔ کلیاتِ فرضیہ (جن کے افراد نہ خارج میں پائے جاتے ہیں اور نہ ہی ذہن میں) سے بحث نہیں کرتے کیونکہ ان سے بحث کرنے کے ساتھ کوئی خاطر خواہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ الْكُلِّيُّ اِذَا نُسِبَ اِلٰى اَفْرَادِهِ الْمُحَقَّقَةِ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ عَيْنَ حَقِيْقَةِ تِلْكَ الْاَفْرَادِ وَهُوَ النَّوْعُ اَوْ جُزْءَ حَقِيْقَتِهَا فَاِنْ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ شَيْءٍ مِّنْهَا وَبَيْنَ بَعْضٍ اٰخَرَ فَهُوَ الْجِنْسُ وَاِلَّا فَهُوَ الْفَصْلُ وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الثَّلٰثَةِ ذَاتِيَّاتٌ اَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَيُقَالُ لَهُ الْعَرَضِيُّ فَاِمَّا اَنْ يَّخْتَصَّ بِاَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ اَوْلَا يَخْتَصَّ فَالْاَوَّلُ هُوَ الْخَاصَّةُ وَالثَّانِيْ هُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ فَهٰذَا دَلِيْلُ اِنْحِصَارِ الْكُلِّيِّ فِي الْخَمْسَةِ

ترجمہ: پھر کلی کی نسبت جب ایسے افراد کی طرف کی جائے جو نفس الامر میں پائے جاتے ہیں تو یا تو وہ کلی ان افراد کی حقیقت کا عین ہوگی اور یہ نوع ہے یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی (پھر دو صورتیں ہیں) کہ ان افراد میں سے کسی فرد اور دوسرے کسی فرد کے درمیان تمامِ مشترک ہے تو وہ جنس ہے۔ ورنہ (تمام مشترک نہ ہو) تو وہ فصل ہے اور ان تینوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ یا وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اور اسے عرضی کہا جاتا ہے (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو وہ ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ مختص ہوگی یا نہیں ہوگی بصورتِ اول وہ خاصہ ہے۔ اور بصورتِ ثانی عرضِ عام ہے، پس یہ کلی کے پانچ قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔

تشریح: ثُمَّ الْكُلِّيُّ اِذَا نُسِبَ اِلٰى الخ: سے غرضِ شارح دعویٰ ماتن (اَلْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ) پر دلیل دینا ہے کہ کلی کی نسبت جب ایسے افراد کی طرف کی جائے جو نفس الامر میں موجود ہیں تو کلی تین حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو

گی۔ یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو گی۔ یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو گی۔ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو تو اسے نوع کہا جاتا ہے۔ مثلاً انسان یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت کا عین ہے۔ اس لیے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور یہی حیوانِ ناطق ہونا انسان کے افراد کی بھی حقیقت ہے۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو تو پھر دو صورتیں ہیں کہ یا تو وہ کلی اپنے افراد کے درمیان تمام مشترک ہو گی یا نہیں۔ اگر تمام مشترک ہو تو اسے جنس کہا جاتا ہے مثلاً حیوان یہ اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کی حقیقت کا جزء ہے۔ یعنی انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور فرس کی حقیقت حیوانِ صاہل ہے اور غنم کی حقیقت حیوانِ ذو رغاء ہے الغرض حیوان اپنے افراد کی حقیقت کا جزء بن رہا ہے اور حیوان تمام مشترک بھی ہے کیونکہ حیوان اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کے درمیان پائے جانے والے تمام اجزائے مشترکہ (جوہر، جسمِ نامی، حساس، متحرک بالارادہ) کے لیے ایسا جزء مشترک ہے مذکورہ کہ تمام اجزائے مشترکہ اسی (حیوان) میں داخل ہیں لہٰذا حیوان تمام مشترک ہوا۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو (بالکل مشترک ہی نہ ہو بلکہ ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو جیسے ناطق۔ یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو جیسے حساس) تو اسے فصل کہتے ہیں۔ مثلاً ناطق یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت کا جزء تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ کلی ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہو گی یا نہیں۔ پہلی صورت میں وہ خاصہ کہلاتی ہے۔ مثلاً ضاحک یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت سے خارج ہے۔ اور انہی کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسری صورت میں وہ کلی عرضِ عام کہلاتی ہے جیسے ماشی یہ اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کی حقیقت سے خارج ہے اور ان سب (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کو شامل ہے۔

فائدہ: دو یا دو سے زائد ماہیتوں کے درمیان **تمام مشترک** وہ جزء مشترک ہے۔ کہ ان ماہیتوں کے درمیان پائے جانے والے تمام اجزاء مشترکہ اس جزء مشترک

میں پائے جائیں۔
وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الثَّلٰثَةِ الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ نوع، جنس اور فصل کلی ذاتی کی اقسام ہیں اس وجہ سے ان کو ذاتیات کہتے ہیں۔ وَيُقَالُ لَهُ الْعَرَضِي الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ خاصہ اور عرضِ عام کلی عرضی کی اقسام ہیں اس وجہ سے ان کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

فائدہ: کلی کی ابتداء دو قسمیں ہیں (1) کلی ذاتی (2) کلی عرضی۔ تعریفات: کلی ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔ کلی عرضی وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔

سوال: کلی ذاتی کی تعریف کے مطابق نوع کلی ذاتی نہیں بنتی کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہیں بلکہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے لہٰذا سے ذاتیات میں شمار نہیں کرنا چاہیے؟

جواب: کلی ذاتی کی تعریف میں داخل نہ ہونے سے مراد خارج نہ ہونا ہے اور یہ صحیح ہے کہ نوع اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہے۔ بعض مناطقہ نوع کو کلی ذاتی کی قسم مانتے ہی نہیں۔ اس لیے ان کے ہاں کلی کی ابتداءً تین قسمیں ہیں (1) ذاتی (2) عرضی (3) نوع۔

فَهٰذَا دَلِيْلُ اِنْحِصَارِ الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ مذکورہ کلیاتِ خمسہ کی دلیل قطعی اور عقلی ہے۔

﴿متن﴾ اَلْاَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: پہلی کلی جنس ہے اور یہ وہ کلی ہے جو ما ھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

تشریح: اَلْاَوَّلُ الــخ: سے غرضِ ماتن کلیات خمسہ میں سے سب سے پہلی کلی کی تعریف کرنا ہے۔

فائدہ: ہر تعریف میں جنس وفصل کی صورت میں کچھ قیودات ہوتیں ہیں جن کا مقصد اس تعریف کو جامع و مانع بنانا ہوتا ہے۔ اس تعریف میں اَلْجِنْسُ: معرَّف ہے۔ اور اَلْمَقُوْلُ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ: جنس ہے یہ معرَّف وغیر معرَّف (نوع، فصل، خاصہ وغیرہ) سب کو شامل ہے۔

مُخْتَلِفِیْنَ بِالْحَقَائِقِ: یہ پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس کے ساتھ نوع اور خاصہ جنس کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ ان کا اطلاق ایک حقیقت والے فراد پر ہوتا ہے۔

فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس کے ساتھ فصل اور عرضِ عام جنس کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ فصل اَیُّ شَیْءٍ کے جواب میں بولی جاتی ہے مَاھُوَ کے جواب میں نہیں بولی جاتی جبکہ عرضِ عام کَیْفَ ھُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَقُوْلُ: اَیْ اَلْمَحْمُوْلُ

ترجمہ: ماتن کا قول اَلْمَقُوْلُ یعنی الحمول ہے۔

﴿شرح﴾ اَیْ اَلْمَحْمُوْلُ: سے غرضِ شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ متن میں مذکور اَلْمَقُوْلُ بمعنی اَلْمَحْمُوْلُ ہے۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب قول کا صلہ علیٰ آئے تو وہاں قول بمعنی حمل ہوا کرتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ: اِعْلَمْ اَنَّ مَا ھُوَ سُوَالٌ عَنْ تَمَامِ الْحَقِیْقَةِ فَاِنِ اقْتُصِرَ فِی السُّوَالِ عَلٰی ذِکْرِ اَمْرٍ وَّاحِدٍ کَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِیَّةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهٖ فَیَقَعُ النَّوْعُ فِی الْجَوَابِ اِنْ کَانَ الْمَذْکُوْرُ اَمْرًا شَخْصِیًّا اَوِ الْحَدُّ التَّامُ اِنْ کَانَ الْمَذْکُوْرُ حَقِیْقَةً کُلِّیَّةً وَاِنْ جُمِعَ فِی السُّوَالِ بَیْنَ اُمُوْرٍ کَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِیَّةِ الْمُشْتَرَکَةِ بَیْنَ تِلْکَ الْاُمُوْرِ ثُمَّ تِلْکَ الْاُمُوْرُ اِنْ کَانَتْ مُتَّفِقَةَ الْحَقِیْقَةِ کَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِیَّةِ مُتَّفِقَةِ الْمُتَّحِدَةِ فِیْ تِلْکَ الْاُمُوْرِ فَیَقَعُ النَّوْعُ اَیْضًا فِی الْجَوَابِ وَاِنْ

كَانَتْ مُخْتَلِفَةَ الْحَقِيْقَةِ كَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيْقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ تَمَامَ الذَّاتِيِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ حَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ هُوَ الْجِنْسُ فَيَقَعُ الْجِنْسُ فِيْ الْجَوَابِ

ترجمہ: ماتن کا قول فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ: جان لیجیے! لفظ مَاهُوَ تمام حقیقت کے متعلق سوال ہے پھر اگر سوال میں امرِ واحد کے ذکر پر اقتصار کیا گیا ہو تو سوال اس امر واحد کی تمام ماہیت مختصّہ سے ہوگا۔ پس جواب میں نوع واقع ہوگی اگر (سوال میں) امر شخصی ذکر کیا گیا ہو۔ یا (جواب میں) حد تام واقع ہوگا اگر امرِ مذکور حقیقتِ کلیہ ہو۔ اور اگر سوال میں متعدد امور کو جمع کیا گیا ہو تو سوال اس تمام حقیقت سے ہوگا جو ان امور متعددہ کے درمیان مشترک ہے۔ پھر یہ امور اگر متفقۃ الحقائق ہوں تو سوال اس تمام حقیقت سے ہوگا جو متحد و متفق ہو ان مختلف الحقائق کے درمیان۔ پس جواب میں نوع واقع ہوگی۔ اور اگر وہ امور مختلفۃ الحقائق ہوں تو سوال اس تمام حقیقت سے ہوگا جو مشترک ہو ان مختلفۃ الحقائق کے درمیان، اور آپ نے پہچان لیا ہے کہ وہ تمام ذاتی جو مشترک ہے مختلفۃ الحقائق کے درمیان وہ جنس ہے۔ پس جواب میں جنس واقع ہوگی۔

تشریح: اِعْلَمْ اَنَّ مَا هُوَ سُوَالٌ الخ:

فائدہ: اِعْلَمْ کبھی تحقیق مقام کے لیے آتا ہے اور کبھی کسی سوال کا جواب دینے کے لیے۔ یہاں پر تحقیق مقام کے لیے ہے۔

یادرکھ لیں! ...... **مناطقہ** نے کسی شے کے متعلق سوال کرنے کے لیے دو لفظ مقرر کر رکھے ہیں (1) مَا هُوَ (2) اَیُّ شَیْءٍ۔ ان کے ہاں! مَا هُوَ کے ذریعے امر واحد کے متعلق بھی سوال کیا جا سکتا ہے اور امورِ متعددہ کے متعلق بھی۔ اگر امرِ واحد کے متعلق سوال کیا جائے۔ تو جواباً اس امرِ واحد کی ماہیت مختصہ کو معلوم کرنا

مقصود ہوتا ہے اور اگر اُمورِ متعددہ کے متعلق سوال کیا جائے تو جواباً ان امورِ متعددہ کی ماہیت مشترکہ کو معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے۔

رهی یه بات! کہ امرِ واحد کے متعلق سوال کیا جائے یا امورِ متعددہ کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب میں کیا واقع ہوگا؟

تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سوال امرِ واحد کے متعلق کیا جائے تو امرِ واحد کی دو صورتیں ہیں۔ امرِ واحد یا جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اگر جزئی ہو تو جواب میں نوع واقع ہو گی۔ مثلاً زَیْدٌ مَا ھُوَ؟ کے جواب میں انسان آئے گا جو کہ نوع ہے اور اگر امرِ واحد کلی ہے تو جواب میں حدِ تام واقع ہوگی مثلاً اَلْاِنْسَانُ مَاھُوَ؟ کے جواب میں حیوان ناطق آئے گا جو کہ حدِ تام ہے اور اگر مَاھُوَ کے ذریعے امورِ متعددہ کا سوال کیا جائے تو امورِ متعددہ کی دو صورتیں ہیں۔ کہ امورِ متعددہ یا متفقۃ الحقائق ہونگے یا مختلفۃ الحقائق۔ اگر متفقۃ الحقائق ہوں تو جواب میں نوع واقع ہوگی مثلاً زَیْدٌ وَبَکْرٌ وَخَالِدٌ مَاھُمْ؟ تو جواب میں انسان آئے گا جو کہ نوع ہے اور اگر امورِ متعددہ مختلفۃ الحقائق ہوں تو جواب میں جنس واقع ہوگی۔ مثلاً اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ وَالْغَنَمُ مَا ھُمْ؟ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے۔

﴿شرح﴾ فَالْجِنْسُ لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ یَّقَعَ جَوَابًا عَنِ الْمَاھِیَّةِ وَعَنْ بَعْضِ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِکَةِ اِیَّاھَا فِیْ ذَالِكَ الْجِنْسِ

ترجمہ: پس جنس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماہیت اور بعض ان مختلفۃ الحقائق کے جواب میں واقع ہو جو مختلفۃ الحقائق اس جنس میں اس ماہیت کے شریک ہیں۔

تشریح: فَالْجِنْسُ لَا بُدَّ لَهٗ الخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ جنس کے لیے کیا ضروری ہے؟ شارح کہتے ہیں چونکہ جنس حقائقِ مختلفہ کے درمیان مشترک ہوتی ہے اس لیے جنس کے لیے ضروری ہے کہ جن اُمورِ مختلفۃ الحقائق کی وہ جنس ہے اگر ان امور میں سے ایک ماہیت کو لیکر، اسی جنس کے تحت واقع والے ہونے والے بعض دیگر

مشارکات کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی جنس واقع ہو اور اگر اس ماہیت کو دیگر تمام ماہیتوں کے ساتھ ملائیں، تو خواہ جواب میں وہی جنس واقع ہو یا کوئی اور واقع ہو۔

﴿متن﴾ فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَا هُوَ الْجَوَابَ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ فَقَرِيْبٌ كَالْحَيَوَانِ وَإِلَّا فَبَعِيْدٌ

ترجمہ: پس اگر ماہیت متعینہ اور اس کے بعض مشاکات سے جواب وہی ہو جو اس ماہیت متعینہ اور تمام مشارکات سے ہے تو جنس قریب ہے۔ جیسے حیوان۔ ورنہ وہ جنسِ بعید ہے جیسے جسمِ نامی۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف جنس کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ جنس قریب اور جنس بعید کی طرف۔

﴿شرح﴾ فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَالِكَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ لَهَا فِيْ ذَالِكَ الْجِنْسِ فَالْجِنْسُ قَرِيْبٌ كَالْحَيَوَانِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا لِلسُّوَالِ عَنِ الْإِنْسَانِ وَعَنْ كُلِّ مَايُشَارِكُهُ فِي الْمَاهِيَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَقَعْ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ كُلِّ مَايُشَارِكُهَا فِيْ ذَالِكَ الْجِنْسِ فَبَعِيْدٌ كَالْجِسْمِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَلَا يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالشَّجَرِ وَالْفَرَسِ مَثَلاً

ترجمہ: پھر اگر اس کے ساتھ ساتھ جنس جواب واقع ہو ماہیت معینہ اور ماہیاتِ مختلفہ میں سے ہر ایک ماہیت کا جو (ماہیاتِ مختلفہ) اس ماہیت معینہ کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں تو جنسِ قریب ہے جیسے حیوان۔ اس لیے کہ یہ جواب واقع ہوتا ہے انسان اور ہر اس ماہیت کے سوال کا جو ماہیت انسان کے ساتھ ماہیت حیوانیت میں شریک ہو۔ اور اگر ماہیت معینہ اور ہر اس ماہیت کے سوال پر جو اس ماہیت معینہ کے ساتھ شریک ہے اس جنس میں، جنس جواب واقع نہ ہو تو جنسِ بعید ہے۔ جیسے جسم کیونکہ

یہ انسان اور حجر کے ساتھ سوال کرنے پر جواب واقع ہے۔لیکن انسان، شجر اور فرس سے مثال کے طور پر سوال کرنے سے جواب واقع نہیں ہوتا۔

تشریح: فَاِنْ کَانَ مَعَ ذٰلِكَ الخ: سے غرضِ شارح یہ بیان کرنا ہے کہ جنسِ قریب کے لیے کیا ضروری ہے؟اور جنسِ بعید کے لیے کیا ضروری ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ جنس قریب کے لیے ضروری ہے کہ ایک جنس کے تحت واقع ہونے والی ماہیتوں میں سے ایک ماہیت کو دیگر تمام ماہیتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی ایک ہی جنس واقع ہو جس کے تحت یہ تمام ماہیتیں داخل ہیں۔اور جنسِ بعید کے لیے ضروری ہے کہ ایک ماہیت کو اس جنس کے تحت واقع ہونے والی دیگر ماہیتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی ایک ہی جنس واقع نہ ہو۔ بلکہ بعض کے ساتھ ملائیں تو کوئی جنس واقع ہو اور تمام کے ساتھ ملائیں تو کوئی اور جنس واقع ہو۔

وَعَنْ کُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الخ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے فَاِنْ کَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنِ الخ: سے جنسِ قریب وبعید کی تعریف کی ہے، جس میں جنسِ قریب کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں اور جنسِ بعید کی تعریف جامع نہیں۔اس لیے کہ ماتن نے جنس قریب کی تعریف کی ہے کہ ایک ماہیت کو بعض ماہیتوں کے ساتھ ملانے سے جو جنس واقع ہو وہ وہی جنس ہو جو ایک ماہیت کو تمام ماہیتوں کے ساتھ ملانے سے واقع ہوتی ہے۔اس تعریف سے تو جسم نامی جو کہ انسان کے لیے جنسِ بعید ہے، وہ بھی قریب بن جاتی ہے مثلاً انسان کو جسم نامی کے تحت واقع ہونے والے تمام افراد کے ساتھ ملائیں تو جواباً جسم نامی ہوگا،اور اگر انسان کو بعض افراد (شجر) کے ساتھ ملا کر مَاهُمَا کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جسمِ نامی ہی واقع ہوگا تو یہ جنسِ بعید پر جنسِ قریب کی تعریف صادق آرہی ہے؟

قبل از جواب ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: لفظِ کُلُّ ہمیشہ مضاف ہوتا ہے ورنہ اس پر داخل ہونے والا الف ولام یا

تنوین عوضِ مضاف الیہ ہوتی ہے۔

جواب: متن میں مذکورہ لفظ الـکـل پر الف لام عوضِ مضاف الیہ ہے، یہاں پر لفظِ کُـل کا مضاف الیہ محذوف ہے۔ اصل عبارت وَعَـنْ کُـلِّ وَاحِـدَةٍ مِـنَ الْـمَاهِيَّاتِ ہے۔ اب جنسِ قریب کی تعریف یہ ہوئی کہ ایک ماہیت کو بعض ماہیتوں کے ساتھ ملانے سے جو جنس واقع ہو وہ وہی جنس ہو جو ایک ماہیت کو تمام ماہیتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملانے سے واقع ہوتی ہے۔ اس تعریف کے اعتبار جسمِ نامی، انسان کے لیے جنسِ قریب نہ بنی کیونکہ انسان کو جسمِ نامی کے تحت واقع ہونے والی ماہیتوں میں سے بعض کے ساتھ ملا کر مَا ھُو کے ذریعے سوال کرنے سے کبھی حیوان واقع ہوتا ہے اور تمام ماہیتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملا کر مَـا ھُو کے ذریعے سوال کرنے سے جواباً کبھی حیوان واقع ہوتا ہے تو کبھی جسمِ نامی واقع ہوتا ہے۔ لہٰذا جنسِ قریب کی تعریف دخولِ غیر سے مانع ہوئی اور جنسِ بعید کی تعریف اپنے افراد کو جامع ہوئی۔

﴿متن﴾ اَلثَّانِيْ اَلنَّوْعُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: دوسری کلی نوع ہے وہ ایسی کلی ہے جو مَـا ھُو کے جواب میں ایسے کثیرین پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں۔

تشریح: اَلثَّانِيْ اَلنَّوْعُ سے غرضِ ماتن اَلنَّوْعُ کی تعریف کرنا ہے۔ اس تعریف میں ھُو معرَّف ہے اور اَلْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ جنس ہے جو کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔

مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ یہ پہلی قید اور پہلی فصل ہے جس کے ساتھ جنس اور عرضِ عام نکل گئے کیونکہ یہ دونوں مختلفۃ الحقائق پر بولے جاتے ہیں۔

فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے جس کے ساتھ فصل اور خاصہ تعریفِ نوع سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں اَيُّ شَيْءٍ کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔

نوٹ: نوع حقیقی کی تعریف بالکل واضح تھی اس لیے شارح نے اس کی کوئی تشریح نہیں کی۔

﴿متن﴾ قَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ الْمَقُوْلِ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِ هَا الْجِنْسُ فِىْ جَوَابِ مَاهُوَ وَ مُخْتَصٌّ بِالْاِسْمِ الْاِضَافِيِّ كَالْاَوَّلِ بِالْحَقِيْقِيِّ

ترجمہ: کبھی نوع بولی جاتی ہے ایسی ماہیت پر کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماھُوَ کے جواب میں جنس بولی جائے اور یہ (دوسرا معنی) اضافی کے ساتھ خاص ہے۔ جس طرح کہ پہلا معنی حقیقی کے ساتھ خاص ہے۔

تشریح: قَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ الخ: سے ماتن نوع کا دوسرا معنی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ماتن فرماتے ہیں کہ کبھی نوع کا اطلاق ایسی ماہیت پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ کوئی اور ماہیت ملا کر مَاھُوَ کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع ہو مثلاً فرس ایک ماہیت ہے اس کے ساتھ کوئی اور ماہیت مثلاً غنم ملا کر مَاھُوَ کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں حیوان آتا ہے جو کہ جنس ہے لہٰذا فرس نوع اضافی ہوا۔

وَ مُخْتَصٌّ بِالْاِسْمِ الخ: سے غرضِ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نوع کی دونوں تعریفوں میں عنواناً فرق بیان کرنا ہے۔ کہ نوع کو پہلی تعریف کے اعتبار سے نوعِ حقیقی کہتے ہیں اور دوسری تعریف کے اعتبار سے نوعِ اضافی کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَاهِيَّةِ الْمَقُوْلِ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِ هَا الْجِنْسُ ☆ اَىْ اَلْمَاهِيَةِ الْمَقُوْلِ فِىْ جَوَابِ مَاهُوَ فَلَايَكُوْنُ اِلَّا كُلِّيًا ذَاتِيًا لِمَا تَحْتَهُ لَا جُزْئِيًا وَلَا عَرَضِيًا فَالشَّخْصُ كَزَيْدٍ وَالصِّنْفُ كَالرُّوْمِى مَثَلاً خَارِجَانِ عَنْهَا

ترجمہ: ماتن کا قول قَوْلُهُ الْمَاهِيَّةِ الْمَقُوْلِ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِ هَا الْجِنْسُ: یعنی وہ ماہیت جس پر اور اس کے غیر پر (مَاھُوَ کے جواب میں) جنس بولی جائے ☆ یعنی وہ ایسی ماہیت ہو مَاھُوَ کے جواب میں بولی

جائے پس وہ اپنے ماتحت کی کلی ذاتی ہوتی ہے جزئی اور عرضی نہیں لہٰذا شخص جیسے زید اور صنف جیسے رومی مثلاً دونوں ایسی ماہیت سے خارج ہیں۔

تشریح: اَیْ اَلْمَاهِيَةِ الْمَقُوْلِ الخ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔قبل از اعتراض ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔نوع کے تحت اصناف ہوتیں ہیں اور اصناف کے تحت اشخاص ہوتے ہیں۔مثلاً انسان نوع ہے اس کے تحت پاکستانی، افغانی، ایرانی اور جاپانی وغیرہ اصناف داخل ہیں پھر ان اصناف کے تحت اشخاص ہیں مثلاً زید، عمرو، خالد اور زاہد وغیرہ الغرض **صنف**: وہ نوع ہے جو قیدِ عرضی کے ساتھ مقید ہو۔اور **شخص** وہ نوع ہے جو قیدِ تشخص کے ساتھ مقید ہو جبکہ نوع وہ ماہیت کلیہ ہے جو قیدِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو،

اعتراض: نوع اضافی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں۔کیونکہ یہ زید (جو کہ شخص ہے) پر اور رومی (جو کہ صنف ہے) پر بھی صادق آتی ہے۔وہ اس طرح کہ زید ایک ماہیت ہے اس کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً فرس کو ملا کر مَاهُمَا کے ذریعے سوال کریں ایسے کہ زَيْدٌ وَالْفَرَسُ مَا هُمَا؟ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے اور اسی طرح رومی جو کہ ایک ماہیت ہے اس کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً فرس کو ملا کر مَاهُمَا کے ذریعے سوال کریں ایسے کہ الرُّوْمِيُّ وَالْفَرَسُ مَا هُمَا؟ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے۔الغرض نوع اضافی کی تعریف شخص اور صنف دونوں پر صادق آرہی ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی نوع اضافی نہیں؟

جواب: متن میں مذکور لفظِ الْمَاهِيَة پر الف ولام عہدِ خارجی ہے لہٰذا ماہیت سے مراد کوئی عام ماہیت نہیں بلکہ وہ ماہیت ہے جو مَاهُوَ کے جواب میں بولی جائے۔اور مَاهُوَ کے جواب میں کلی ذاتی ہی بولی جاتی ہے۔کلی عرضی اور جزئی نہیں بولی جاتیں، جبکہ شخص (زید) جزئی ہے کلی نہیں اور صنف (رومی) کلی عرضی ہے، کلی ذاتی نہیں۔

﴿متن﴾ وَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِنْ وَجْهٍ لِتَصَادُقِهِمَا عَلَى الْإِنْسَانِ وَتَفَارُقِهِمَا فِي الْحَيَوَانِ وَالنُّقْطَةِ

ترجمہ: اور ان دونوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے کیونکہ یہ دونوں (حقیقی، اضافی) انسان پر صادق آتیں ہیں۔ حیوان اور نقطہ میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

تشریح: وَ بَیْنَھُمَا عُمُوْم الخ: سے غرضِ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نوعِ حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔ ماتن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے اور جہاں نسبت عام خاص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں تین مادے ہوتے ہیں۔ **ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی**۔ جوکہ یہاں پائے جاتے ہیں جیسے انسان (جوکہ مادہ اجتماعی ہے) نوع حقیقی بھی ہے اور نوع اضافی بھی ہے۔ نوع حقیقی اس لیے ہے کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر ہوتا ہے جو متفقۃ الحقائق ہیں اور نوع اضافی اس لیے ہے کیونکہ اس کو کسی اور ماہیت مثلاً فرس کے ساتھ ملا کر مَـاھُـو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس (حیوان) واقع ہوتی ہے۔ اور دو افتراقی مادوں میں سے ایک افتراقی مادہ حیوانہے کیونکہ کہ یہ نوع اضافی تو ہے لیکن نوع حقیقی نہیں۔ اضافی اس لیے ہے اس کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً شجر کو ملا کر مَاھُو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس (جسمِ نامی) واقع ہوگی۔ اور حیوان نوع حقیقی اس لیے نہیں کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر نہیں ہوتا جو متفقۃ الحقائق ہوں بلکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر ہوتا ہے جو مختلفۃ الحقائق ہوں۔ دوسرا مادہ افتراقی نقطہ ہے یہ نوع حقیقی تو ہے لیکن نوع اضافی نہیں۔ حقیقی اس لیے ہے کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین ہوتا ہے جو متفقۃ الحقائق ہوں اضافی اس لیے نہیں اسے کسی اور ماہیت کے ساتھ ملا کر مَـاھُو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع نہیں ہوتی کیونکہ جنس جزء ہوتی ہے جبکہ نقطہ بسیط ہوتا ہے یعنی اس کی کوئی جزء ہی نہیں ہوتی۔

فائدہ: نوع حقیقی اور نوع اضافی کی نسبت کے متعلق متقدمین اور متاخرین کے مابین اختلاف ہے۔ متقدمین کے ہاں ان میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے جبکہ متاخرین کے ان میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے متاخرین کے

مذہب کو اپنایا ہے۔

﴿شرح﴾ فَالنَّوْعُ الْاِضَافِیُّ دَائِمًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ نَوْعًا حَقِیْقِیًّا مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ کَالْاِنْسَانِ تَحْتَ الْحَیَوَانِ وَاِمَّا جِنْسًا مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ اٰخَرَ کَالْحَیَوَانِ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِیْ فَفِی الْاَوَّلِ یَتَصَادَقُ النَّوْعُ الْحَقِیْقِیُّ وَالْاِضَافِیُّ وَفِی الثَّانِیْ یُوْجَدُ الْاِضَافِیُّ بِدُوْنِ الْحَقِیْقِیِّ وَیَجُوْزُ اَیْضًا تَحَقُّقُ الْحَقِیْقِیِّ بِدُوْنِ الْاِضَافِیِّ فِیْمَا اِذَا کَانَ النَّوْعُ بَسِیْطًا لَا جُزْءَ لَهٗ حَتّٰی یَکُوْنَ جِنْسًا وَقَدْ مَثَّلَ بِالنُّقْطَةِ وَفِیْهِ مُنَاقَشَةٌ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنِّسْبَةُ بَیْنَهُمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ

ترجمہ: پس نوع اضافی ہمیشہ یا تو ایسی نوع حقیقی ہوتی ہے جو کسی جنس کے تحت داخل ہو جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے اور یا (نوع اضافی) وہ جنس ہوتی ہے جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو جیسے حیوان جسمِ نامی کے تحت داخل ہے پس پہلی صورت میں نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں اکٹھی صادق آئیں گی اور دوسری صورت میں نوع اضافی، نوع حقیقی کے بغیر پائی جائے گی۔ نیز ایسی صورت میں نوع حقیقی کا نوع اضافی کے بغیر پایا جانا بھی ممکن ہے بشرطیکہ نوع بسیط ہو یعنی جس کی جزء ہی نہ ہو کہ اس کی جنس ہو سکے اور ماتن نے (فقط نوع حقیقی کی) نقطہ کے ساتھ مثال دی ہے اور اس میں مناقشہ ہے۔ الاختصار نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

تشریح: فَالنَّوْعُ الْاِضَافِیُّ الخ: سے غرضِ شارح نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔

(جس کی وضاحت متن کے تحت ہو چکی ہے) کہ ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے۔ اس طرح کہ نوع اضافی یا تو ایسی نوع حقیقی ہو گی جو کسی جنس

کے تحت داخل ہو گی یا جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے۔ یا پھر نوع اضافی ایسی جنس ہو گی جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو گی جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے۔

فَفِي الْاَوَّلِ الخ: سے شارح بتاتے ہیں کہ پہلی صورت (نوع اضافی جب ایسی نوع حقیقی ہو جو کسی جنس کے تحت داخل ہو) میں ایک مادہ میں دونوں کلیاں پائی جائینگی اور یہ مادہ اجتماعی ہو گا۔

وَفِي الثَّانِيْ الخ: سے شارح بتاتے ہیں کہ دوسری صورت (نوع اضافی ایسی جنس ہو جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو) میں نوع اضافی تو ہو گی لیکن نوع حقیقی نہیں ہو گی یہ ایک مادہ افتراقی ہو گا۔

وَيَجُوْزُ اَيْضًا تَحَقُّقُ الخ: سے غرضِ شارح یہ بیان کرنا ہے کہ نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے جب کہ نوع بسیط ہو یعنی اس کے اجزاء نہ ہوں۔ تو جب نوع کے اجزاء ہی نہیں ہونگے تو اس کی جنس کیسے ہوسکتی ہے؟ کیونکہ جنس ہمیشہ اپنے افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔ یہ دوسرا مادہ افتراقی ہو گا۔

وَفِيْهِ مُنَاقَشَةٌ: سے غرضِ شارح ماتن رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ مثال نقطہ میں مناقشہ ہے۔

مناقشہ: کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا نقطہ کی مثال دینا درست نہیں کیونکہ مثال اس چیز کی دی جاتی ہے جو موجود ہو جبکہ متکلمین کے نزدیک نقطہ کا وجود ہی نہیں۔ اگر نقطہ کا موجود ہونا مان بھی لیں تو پھر اس کا نوعِ حقیقی ہونا ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ ممکن ہے اس کے افراد مختلفۃ الحقائق ہوں اور اگر بالفرض اسے نوع حقیقی مان بھی لیں تو پھر اس کا نوع اضافی کا نہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے اس کا کوئی جزء عقلی ہو جو اس کے لیے جنس ہو اور یہ اس کے تحت ہو کر نوع اضافی ہو جائے۔

فائدہ: مناقشہ اس اعتراض کو کہتے ہیں جو ادنیٰ غور وخوض سے زائل ہو جائے۔

وَبِالْجُمْلَةِ فَالنِّسْبَةُ الخ: سے غرضِ شارح یہ بیان کرنا ہے مناقشہ فی المثال سے قطع نظر ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا

ماحصل اور خلاصہ یہ ہے کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبتِ عموم خصوص من وجہ کی ہے۔

﴿شرح﴾ قَولُہُ النُّقطَۃُ ☆ اَلنُّقْطَۃُ طَرَفُ الْخَطِّ وَالْخَطُّ طَرَفُ السَّطْحِ وَالسَّطْحُ طَرَفُ الْجِسْمِ فَالسَّطْحُ غَیْرُ مُنْقَسِمٍ فِی الْعُمُقِ وَالْخَطُّ غَیْرُ مُنْقَسِمٍ فِی الْعَرْضِ وَالْعُمُقِ وَالنُّقْطَۃُ غَیْرُ مُنْقَسِمَۃٍ فِی الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعُمُقِ

ترجمہ: ماتن کا قول اَلنُّقْطَۃُ: نقطہ خط کا کنارہ ہے اور خط سطح کا کنارہ ہے اور سطح جسم کا کنارہ ہے۔ پس سطح گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتی، اور خط چوڑائی مین اور گہرائی میں تقسیم قبول نہین کرتا، اور نقطہ لمبائی میں، چوڑائی میں اور گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتا۔

تشریح: اَلنُّقْطَۃُ طَرَفُ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور لفظ النُّقطَۃُ کی وضاحت کرنا ہے۔ چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ تُعْرَفُ الْاَشْیَاءُ بِاَضْدَادِھَا کہ اشیاء کو ان کی ضدوں کے ساتھ پہچانا جاتا ہے۔ اس لیے شارح نقطہ کے ساتھ اس کی ضدوں کی وضاحت بھی کریں گے۔ تاکہ نقطہ خوب واضح ہو جائے۔ شارح کہتے ہیں نقطہ خط کی انتہاء کو کہتے ہیں یعنی خط کھینچا جائے تو جہاں خط ختم ہوگا وہی اس خط کی انتہاء ہوگا، اور اسے نقطہ کہیں گے اور خط سطح کی انتہاء کو کہتے ہیں۔ جیسے کاغذ کا کنارہ اور سطح جسم کی انتہاء کو کہتے ہیں جیسے زمین ایک جسم ہے اس کی اوپر والی طرف سطح ہے۔

فَالسَّطْحُ غَیْرُ الخ: سے غرضِ شارح نقطہ، خط اور سطح میں فرق بیان کرنا ہے۔ کہ **سطح** لمبائی میں اور چوڑائی میں تو تقسیم قبول کرتی ہے لیکن گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتی۔ اور **خط** لمبائی میں تقسیم قبول کرتا ہے لیکن چوڑائی میں اور گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتا۔ جبکہ **نقطہ** تینوں جہتوں (طول، عرض، عمق) میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔

﴿شرح﴾ فَھِیَ عَرَضٌ لَا یَقْبَلُ الْقِسْمَۃَ اَصْلاً وَاِذَا لَمْ تَقْبَلِ الْقِسْمَۃَ اَصْلاً لَمْ یَکُنْ لَھَا جُزْءٌ فَلَا یَکُوْنُ لَھَا جِنْسٌ

ترجمہ: پس نقطہ ایسا عرض ہے جو بالکل تقسیم قبول نہیں کرتا تو جب وہ تقسیم بالکل قبول ہی نہیں کرتا تو اس کی کوئی جزء ہی نہیں ہو گی (جب جز ہی نہیں ہوگی) پس اس کے لیے جنس بھی نہیں ہوگی۔

تشریح: نقطہ کو اس کی ضدوں سے ممتاز کر لینے کے بعد فَهِيَ عَرْضٌ لَا الخ: سے شارح نقطہ کی تعریف کرتے ہیں۔ **نقطہ** وہ عرض ہے جو تقسیم کو سرے سے قبول ہی نہیں کرتا۔

فائدہ: اَصْلاً کا لفظ تعدُّد کی نفی کے لیے آتا ہے اور فعل مضارع منفی کے بعد ابداً کے معنی میں ہو کر تو مفعول فیہ واقع ہوتا ہے یہاں بھی تعدُّد تھا اس لیے شارح نے اسے ذکر کیا یعنی نقطہ وہ عرض ہے جو تقسیم کو نہ طول میں قبول کرے نہ ہی عرض میں قبول کرے اور نہ ہی عمق میں قبول کرے۔

وَاِذَا لَمْ تَقْبَلِ الْقِسْمَةَ الخ: سے غرضِ شارح نظریہ ماتن (نقطہ نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں) پر دلیل دینا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ نقطہ تقسیم کو قبول ہی نہیں کرتا تو اس سے اس کی جز نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ تو جب جز ہی نہ ہوئی تو اس (نقطہ) کی جنس کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ جنس ہمیشہ اپنے افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔ الغرض جب اس کی جنس نہیں ہے تو یہ نوع اضافی نہیں ہو سکتی۔

﴿شرح﴾ وَفِيهِ نَظْرٌ فَإِنَّ هٰذَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّهُ لَا جُزْءَ لَهَا فِي الْخَارِجِ وَالْجِنْسُ لَيْسَ جُزْءً خَارِجِيًّا بَلْ هُوَ مِنَ الْاَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ فَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ لِلنُّقْطَةِ جُزْءٌ عَقْلِيٌّ وَهُوَ جِنْسٌ لَهَا وَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فِي الْخَارِجِ

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ (وضاحت) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس (نقطہ) کا کوئی جزء خارجی نہ ہو حالانکہ جنس جزء خارجی نہیں بلکہ اجزائے عقلیہ میں سے ہے لہٰذا ممکن ہے نقطہ کا کوئی جزء عقلی ہو اور وہ (جزء عقلی) نقطہ کے لیے جنس ہو اگر چہ خارج میں اس کا کوئی جزء نہیں

ہے۔

تشریح: وَفِيْهِ نَظْرٌ الخ: سے غرضِ شارح ماتن رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ مثال (نقطہ) پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: شارح کہتے ہیں نقطہ کی اس قدر وضاحت اور صراحت کے باوجود نقطہ کا فقط نوع حقیقی کے لیے مثال بننا درست نہیں، اس لیے کہ مذکورہ وضاحت وصراحت کہ جس کے پیشِ نظر ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے نقطہ کو فقط نوعِ حقیقی کے لیے مثال بنایا ہے اس وضاحت وصراحت سے تو فقط نقطہ کی جزء خارجی کی نفی ہوتی ہے جزء عقلی کی نفی نہیں ہوتی جبکہ جنس اجزائے عقلیہ میں سے ہے، لہٰذا ممکن ہے نقطہ کی کوئی جزء عقلی ہو جو اس کے لیے جنس ہو اور یہ اس کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے نوعِ اضافی ہو؟

جواب: آپ کا اعتراض مثال پر ہے مثال ممثل لہ کی وضاحت کے لیے ہوتی ہے نہ کہ اسے ثابت کرنے کے لیے لہٰذا مثال کے بطلان سے دعویٰ کا بطلان لازم نہیں آتا۔ پس اگر آپ اسے رد کرتے ہیں تو ہم اور مثال پیش کر دیتے ہیں مثلاً عقل، نفس، واجب الوجود ان کا کوئی جزء خارجی بھی نہیں اور جزء عقلی بھی نہیں۔

فائدہ: **جزء خارجی:** وہ جزء ہے جو کل سے علیحدہ ہو سکے لیکن کل پر بولی نہ جا سکے۔ جیسے شربت کل ہے اور چینی، پانی وغیرہ اس کے اجزائے خارجیہ ہیں تو یہ کل سے علیحدہ ہو سکتے ہیں لیکن ایسا نہیں کہا جا سکتا کہ پانی شربت ہے، یا چینی شربت ہے۔

جزء عقلی: وہ جزء ہے جو کل سے علیحدہ تو نہ ہو سکے لیکن کل پر بولی جا سکے۔ جیسے انسان کل ہے اور حیوانِ ناطق اس کے اجزائے عقلیہ ہیں۔ اب ان میں سے کوئی بھی جزء عقلی کل (انسان) سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان میں سے ہر ایک انسان پر بولا جا سکتا ہے یعنی یوں کہ سکتے ہیں کہ انسان ناطق ہے یا انسان حیوان ہے۔

﴿متن﴾ ثُمَّ الْاَجْنَاسُ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَةً اِلَى الْعَالِيْ كَالْجَوْهَرِ وَيُسَمّٰى جِنْسَ الْاَجْنَاسِ وَالْاَنْوَاعُ مُتَنَازِلَةً اِلَى السَّافِلِ وَيُسَمّٰى نَوْعَ الْاَنْوَاعِ

ترجمہ: پھر کبھی اجناس کو ترتیب دیا جاتا ہے اوپر کی طرف چڑھنے کے اعتبار سے۔ جیسے جوہر۔ اس (عالی) کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے اور کبھی انواع کو ترتیب دیا جاتا ہے نیچے کی طرف اترنے کے اعتبار سے۔ اس (سافل) کا نام نوع الانواع رکھا جاتا ہے۔

تشریح: ثُمَّ الْاَجْنَاسُ قَدْالخ: سے غرضِ ماتن رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ دوکلیوں (جنس، نوع) کے متعلق ایک مسئلہ ذکر کرنا ہے کہ کبھی اجناس کو نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنے کے اعتبار سے ترتیب دی جاتی ہے جیسے حیوان، جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر اجناسِ مترتبہ ہیں اور کبھی ایسی ترتیب نہیں دیجاتی، جیسے عقل جبکہ جوہر کو اس کے لیے جنس نہ مانا جائے۔ اب اس (عقل) کے اوپر کوئی جنس نہیں، نیچے بھی کوئی جنس نہیں، نیچے فقط عقولِ عشرہ ہیں جو کہ انواع ہیں اب ظاہر ہے کہ یہ جنس (عقل) سلسلہ ترتیب میں نہیں ہے۔
اسی طرح کبھی انواع کو اوپر سے نیچے کی طرف ترتیب دی جاتی ہے۔ جیسے جسمِ مطلق، جسمِ نامی، حیوان اور انسان انواعِ متوسطہ ہیں اور کبھی نہیں جیسے عقل جبکہ جوہر کو اس کے لیے جنس مانا جائے اب اس کے اوپر کوئی نوع نہیں بلکہ جنس ہے اسی طرح اس کے نیچے بھی کوئی نوع نہیں، لہٰذا یہ بھی سلسلہ ترتیب میں داخل نہیں۔

فائدہ: ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں انواع سے مراد انواعِ اضافیہ ہیں۔ انواعِ حقیقیہ نہیں ہوسکتیں، کیونکہ اگر انواعِ حقیقیہ میں ترتیب دی جائے، ایک نوع حقیقی کے اوپر دوسری نوع حقیقی رکھی جائے تو اوپر والی نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا اور نوع حقیقی کا جنس ہونا محال ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُتَصَاعِدَةً☆ بِاَنْ يَكُوْنَ التَّرَقِّيْ مِنَ الْخَاصِ اِلَى الْعَامِ وَذَالِكَ لِاَنَّ جِنْسَ الْجِنْسِ اَعَمُّ مِنَ الْجِنْسِ وَهٰكَذَا اِلٰى جِنْسٍ لَاجِنْسَ لَهٗ فَوْقَهٗ وَهُوَ الْعَالِيْ وَجِنْسُ الْاَجْنَاسِ كَالْجَوْهَرِ

ترجمہ: ماتن کا قول مُتَصَاعِدَۃً: بایں صورت کہ ترقی خاص سے عام کی طرف ہو اور یہ ترقی خاص سے عام کی طرف اس وجہ سے ہے کیونکہ جنس کی

جنس، جنس سے عام ہوتی ہے۔اسی طرح یہ ترقی اس جنس تک ہو گی جس سے اوپر کوئی جنس نہیں ہے۔اور یہی جنس، جنسِ عالی ہے اور جنس الاجناس ہے۔جیسے جوہر۔

تشریح: بِاَنْ یَکُوْنَ التَّرَقِّی الخ: سے غرضِ شارح، قولِ ماتن مُتَصَاعِدَۃً اِلَی الْعَالِی کا مطلب بیان کرنا ہے۔کہ اس قولِ ماتن کا مطلب یہ ہے کہ اجناس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے۔

وَذَالِكَ لِاَنَّ جِنْسَ الخ: سے غرضِ شارح دعویٰ ماتن رحمۃ اللہ علیہ (اجناس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے) پر دلیل دینا ہے۔شارح کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جنس الجنس، جنس کی بنسبت عام ہوتی ہے مثلاً حیوان جنس ہے اور جسمِ نامی جنس الجنس ہے۔تو اس میں حیوان خاص ہے اور جسمِ نامی جو کہ جنس الجنس ہے وہ عام ہے کیونکہ یہ شجر کو بھی شامل ہے جبکہ حیوان شجر کو شامل نہیں۔اسیطرح جسم نامی سے اوپر جسمِ مطلق ہے جو کہ جسمِ نامی سے عام ہے کیونکہ جسمِ مطلق پتھر کو بھی شامل ہے، جبکہ جسمِ نامی پتھر کو شامل نہیں اور اسی طرح جسم مطلق سے اوپر جوہر ہے جو کہ جسم مطلق کی بنسبت عام ہے کیونکہ جوہر فرشتوں کو شامل ہے جبکہ جسمِ مطلق شامل نہیں۔

وَهٰكَذَا اِلٰی جِنْسٍ الخ: سے شارح کہتے ہیں اسی طرح تعمیم کے اعتبار سے جنسِ خاص سے اس جنسِ عام تک چڑھتے چلے جائیں کہ جس کے اوپر کوئی جنس نہیں۔تو وہ جنس جس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوگی اسے جنسِ عالی اور جنس الاجناس کہا جاتا ہے۔

فائدہ: جنسِ عالی کو جنس الاجناس اس لیے کہا جاتا ہے کہ جنس میں عمومیت مقصود ہوتی ہے، لہٰذا جس جنس میں سب سے بڑھ کر عموم ہوگا وہ جنس، جنس الاجناس ہوگی یعنی اپنی عمومیت کے اعتبار سے تمام اجناس کو گھیرے ہوئے ہوگی اور یہ یہ سب سے بڑھ کر عمومیت جنسِ عالی میں پائی جاتی ہے اس لیے اسے جنس الاجناس کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ مُتَنَازِلَةً ☆ بِاَنْ یَکُوْنَ التَّنَزُّلُ مِنَ الْعَامِ اِلَی الْخَاصِ وَذَالِكَ لِاَنَّ النَّوْعَ یَکُوْنُ اَخَصَّ مِنَ النَّوْعِ وَهٰكَذَا اِلٰی نَوْعٍ لَا

نَوْعَ لَهٗ تَحْتَهٗ وَهُوَ السَّافِلُ وَنَوْعُ الْاَنْوَاعِ كَالْاِنْسَان

ترجمہ: ماتن کا قول مُتَنَازِلَةً: بایں صورت کہ عام سے خاص کی طرف اترنا ہو۔اور یہ عام سے خاص کی طرف اترنا اس لیے ہے کیونکہ نوع کی نوع نوع کی بنسبت خاص ہوتی ہے اسی طرح یہ اترنا اس نوع تک ہوگا کہ جس کے نیچے کوئی نوع نہیں، وہی نوع، نوع سافل اور نوع الانواع ہے۔ جیسے انسان۔

تشریح: بِاَنْ يَكُوْنَ التَّنَزُّل: سے غرضِ شارح، قولِ ماتن مُتَنَازِلَةً اِلَى السَّافِل: کا مطلب بیان کرنا ہے۔ کہ اس قولِ ماتن کا مطلب یہ ہے کہ انواع کی ترتیب میں تنزل (اترنا) عام سے خاص کی طرف ہوتا ہے۔

وَذَالِكَ لِاَنَّ النَّوْعَ: سے غرضِ شارح دعویٰ ماتن رحمۃ اللہ علیہ (انواع کی ترتیب میں تنزلی عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے) پر دلیل دینا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ نوع النوع، نوع کی بنسبت خاص ہوتی ہے۔ جیسے جسم مطلق نوع ہے اور جسم نامی نوع النوع ہے تو اس میں جسم مطلق عام ہے اور جسم نامی جو کہ نوع النوع ہے وہ جسم مطلق کی بلسبت خاص ہے۔ اسی طرح جسم نامی کے تحت حیوان ہے وہ جسم نامی کی بنسبت خاص ہے۔

وَهٰكَذَا اِلٰى نَوْعٍ الخ: سے شارح کہتے ہیں اسی طرح تخصیص کے اعتبار سے نوعِ عام سے اس نوعِ خاص تک اترتے چلے جائیں کہ جس کے نیچے اور کوئی نوع نہیں۔ تو وہ نوع جس کے نیچے کوئی اور نوع نہیں ہوگی اسے نوعِ سافل اور نوع الانواع کہا جاتا ہے۔

فائدہ: نوعِ سافل کو نوع الانواع اس لیے کہا جاتا ہے کہ نوع میں تخصیص مقصود ہوتی ہے، لہٰذا جس نوع میں سب سے بڑھ کر تخصیص ہوگی وہ نوع، نوع الانواع ہوگی اور ایسی تخصیص نوعِ سافل میں ہی پائی جاتی ہے اس لیے اسے نوعِ الانواع کہا جاتا ہے۔

﴿متن﴾ وَمَابَیْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ

ترجمہ: اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے اس کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔

تشریح: وَمَابَیْنَهُمَا الخ: سے غرض ماتن رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا ہے کہ جو اجناس، جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان ہیں انہیں **اجناسِ متوسطہ** کہیں گے۔ جیسے جنسِ عالی جوہر ہے اور جنسِ سافل حیوان ہے ان کے درمیان جسم مطلق اور جسم نامی اجناسِ متوسطہ ہیں۔ اسی طرح جو انواع، نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان ہیں انہیں **انواعِ متوسطہ** کہیں گے جیسے نوع عالی جسم مطلق ہے اور نوع سافل انسان ہے ان کے درمیان جسم نامی اور حیوان انواع متوسطہ ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَمَا بَیْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ ☆اَیْ مَا بَیْنَ الْعَالِیْ وَالسَّافِلِ فِیْ سِلْسِلَتَیِ الْاَنْوَاعِ وَالْاَجْنَاسِ تُسَمّٰی مُتَوَسِّطَاتٍ فَمَا بَیْنَ الْجِنْسِ الْعَالِیْ وَالْجِنْسِ السَّافِلِ اَجْنَاسٌ مُتَوَسِّطَةٌ وَمَا بَیْنَ النَّوْعِ الْعَالِیْ وَالسَّافِلِ اَنْوَاعٌ مُتَوَسِّطَةٌ هٰذَا اِنْ رَجَعَ الضَّمِیْرُ اِلٰی مُجَرَّدِ الْعَالِیْ وَالسَّافِلِ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَمَا بَیْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ ☆ یعنی جو کچھ انواع اور اجناس کے سلسلوں میں عالی اور سافل کے درمیان ہے ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔ پس جو (اجناس) جنسِ عالی اور جنسِ سافل کے درمیان ہیں وہ اجناسِ متوسطہ ہیں۔ اور جو (انواع) نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں۔ یہ اس وقت ہے اگر ضمیر (ھما) محض عالی اور محض سافل کی طرف لوٹے۔

تشریح: اَیْ مَا بَیْنَ الْعَالِیْ وَالسَّافِلِ الخ: سے غرضِ شارح قولِ ماتن رحمۃ اللہ علیہ وَمَا بَیْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ: جس میں ضمیر هُمَا کے مرجع کے لیے دو احتمال ہیں ان میں سے احتمالِ اوّل کو ذکر کرنا ہے۔

احتمال اوّل: یہ ہے کہ ضمیر ھُمَا کا مرجع چونکہ مطلقاً عالی اور سافل ہیں اس لیے عالی سے مراد جنسِ عالی بھی ہوسکتا ہے اور نوع عالی بھی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح سافل سے مراد جنسِ سافل بھی ہوسکتا ہے اور نوع سافل بھی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اس عموم کے اعتبار سے قولِ ماتن رحمۃ اللہ علیہ (وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ) کا مطلب یہ ہوا کہ جنسِ عالی اور جنسِ سافل کے درمیان جو اجناس ہیں وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ جیسے جوہر جنسِ عالی ہے اور حیوان جنسِ سافل ہے اور ان کے درمیان جسم مطلق اور جسمِ نامی اجناسِ متوسطہ ہیں۔ اور نوعِ عالی اور نوعِ سافل کے درمیان جو انواع ہیں وہ انواعِ متوسطہ ہیں۔ جیسے جسمِ مطلق نوعِ عالی ہے اور انسان نوعِ سافل ہے اور ان کے درمیان جسمِ نامی اور حیوان انواعِ متوسطہ ہیں۔

﴿شرح﴾ وَإِنْ عَادَ إِلَى الْجِنْسِ الْعَالِيْ وَالنَّوْعِ السَّافِلِ الْمَذْكُوْرَيْنِ صَرِيْحًا كَانَ الْمَعْنَى مَا بَيْنَ الْجِنْسِ الْعَالِيْ وَالنَّوْعِ السَّافِلِ مُتَوَسِّطَاتٌ إِمَّا جِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطْ كَالنَّوْعِ الْعَالِيْ أَوْ نَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطْ كَالْجِنْسِ السَّافِلِ أَوْ جِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ وَنَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ مَعًا كَالْجِسْمِ النَّامِي

ترجمہ: اور اگر ضمیر اس جنسِ عالی اور نوعِ عالی کی طرف عائد ہو جو صراحۃً (متن میں) مذکور ہیں تو معنیٰ یہ ہوگا کہ جو کچھ جنسِ عالی اور اور نوع سافل کے درمیان ہے وہ متوسطات ہیں، یا فقط جنس متوسط ہے جیسے نوع عالی یا فقط نوع متوسط ہے جیسے جنس سافل، یا جنس متوسط اور نوع متوسط دونوں ہیں، جیسے جسم نامی۔

تشریح: وَإِنْ عَادَ إِلَى الْجِنْسِ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور ضمیر ھُمَا کے مرجع کے متعلق احتمال ثانی کو ذکر کرنا ہے، شارح کہتے ہیں ضمیر ھما کا مرجع اگر جنس عالی اور نوع سافل کو بنایا جائے جو کہ دونوں متن میں صراحۃً مذکور ہیں تو پھر قولِ ماتن (وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَات) کا معنیٰ یہ ہوگا کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان جو

بھی اجناس وانواع ہیں وہ سب متوسطات ہیں، تو اس طرح متوسطات کی تین صورتیں ہوں گیں۔

﴿1﴾ کچھ متوسطات وہ ہونگی جو فقط جنس ہونگی، نوع نہیں ہونگی، جیسے جسم مطلق جنسِ متوسط ہے لیکن نوع متوسط نہیں بلکہ نوع عالی ہے ﴿2﴾: کچھ متوسطات وہ ہونگی جو فقط نوع ہونگی، جنس نہیں ہونگی، جیسے حیوان نوعِ متوسط تو ہے لیکن جنس متوسط نہیں بلکہ جنسِ سافل ہے۔

﴿3﴾ کچھ متوسطات وہ ہونگی جو نوع اور جنس دونوں ہونگی جیسے جسم نامی، نوعِ متوسط بھی ہے اور جنس متوسط بھی ہے۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ اِعْلَمْ اَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِلْجِنْسِ الْمُفْرَدِ وَالنَّوْعِ الْمُفْرَدِ اِمَّالِاَنَّ الْکَلَامَ فِیْمَا یُتَرَتَّبُ وَالْمُفْرَدُ لَیْسَ دَاخِلاً فِیْ سِلْسِلَةِ التَّرْتِیْبِ وَاِمَّا لِعَدَمِ تَیَقُّنِ وُجُوْدِہٖ

ترجمہ: پھر جان لیں! کہ مصنف جنسِ مفرد اور اور نوع مفرد کے درپے نہیں ہوئے یا اس لیے کہ ماتن کا کلام ان (انواع واجناس) میں ہے جو مترتب ہوں، اور مفرد سلسلہ ترتیب میں نہیں ہے، یا اس لیے کہ اس کا وجود یقینی نہیں ہے۔

تشریح: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے انواع واجناس کی تین قسمیں (عالی، متوسط، سافل) بیان کیں ہیں، جبکہ دیگر مناطقہ نے چار چار قسمیں بیان کیں ہیں، تین تو یہی جن کا ذکر ہوا، ان کے علاوہ ایک چوتھی قسم بھی بیان کی، یعنی جنس مفرد اور نوعِ مفرد، ماتن نے اس قسم کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: 1: اِمَّالِاَنَّ الْکَلَامَ فِیْمَا الخ: یہاں پر ماتن نے ان انواع واجناس کو ذکر کیا ہے جو سلسلہ ترتیب میں ہیں جبکہ جنسِ مفرد اور نوع مفرد سلسلہ ترتیب میں داخل

نہیں ہیں اس لیے ماتن ان کا ذکر نہیں کیا۔

جواب:2: وَاَمَّا لِعَدَمِ تَیَقُّنِ الخ: ان دونوں (جنس مفرد ونوع مفرد) کا وجود یقینی نہیں تھا کیونکہ مناطقہ ان کے لیے فرضی مثال (عقل) دیا کرتے ہیں، بس اس لیے ماتن نے ان کا ذکر نہیں کیا۔

﴿متن﴾ اَلثَّالِثُ اَلْفَصْلُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلَى الشَّیْءِ فِیْ جَوَابِ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِهٖ

ترجمہ: تیسری کلی فصل ہے اور وہ محمول ہوتی ہے شیء پر اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِهٖ کے جواب میں۔

تشریح: اَلثَّالِثُ اَلْفَصْلُ الخ: سے غرضِ ماتن کلیاتِ خمسہ میں سے تیسری کلی کی تعریف کرنا ہے۔

فائدہ: اس تعریف میں هُوَ معرّف ہے،

اَلْمَقُوْلُ عَلَى الشَّیْءِ: پہلی جنس ہے جو معرّف غیر معرّف سب کو شامل ہے۔

فِیْ جَوَابِ اَیُّ شَیْءٍ: پہلی قید اور پہلی فصل ہے جس کے ساتھ نوع، جنس، عرضِ عام نکل گئے، کیونکہ نوع جنس مَا هُوَ کے جواب میں، جبکہ عرض عام کَیْفَ هُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے، فِیْ ذَاتِهٖ: دوسری قید اور دوسری فصل ہے جس سے خاصہ نکل گیا، کیونکہ وہ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ عَرْضِهٖ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ اَیُّ شَیْءٍ ☆ اِعْلَمْ اَنَّ کَلِمَةَ اَیُّ مَوْضُوْعَةٌ فِی الْاَصْلِ لِیُطْلَبَ بِهَا مَا یُمَیِّزُ الشَّیْءَ عَمَّا یُشَارِکُهٗ فِیْمَا اُضِیْفَ اِلَیْهِ هٰذِهِ الْکَلِمَةُ مَثَلًا اِذَا اَبْصَرْتَ شَیْئًا مِنْ بَعِیْدٍ وَتَیَقَّنْتَ اَنَّهٗ حَیَوَانٌ لٰکِنْ تَرَدَّدْتَ فِیْ اَنَّهٗ هَلْ هُوَ اِنْسَانٌ اَوْ فَرَسٌ اَوْ غَیْرُهُمَا تَقُوْلُ اَیُّ حَیَوَانٍ هٰذَا فَیُجَابُ عَنْهُ بِمَا یُخَصِّصُهٗ وَیُمَیِّزُهٗ عَنْ مُشَارِکَاتِهٖ فِی الْحَیَوَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول: اَیُّ شَیْءٍ: جان لے کہ کلمہ اَیُّ لغت میں اس لیے وضع

کیا گیا ہے تا کہ اس کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جائے جو چیز شی ءکو ان
چیزوں سے ممتاز کردے جو چیزیں اس شیّ کے ساتھ شریک ہیں کہ جس شی ء
کی طرف اَیُّ: مضاف کیا گیا ہے، مثلاً جب آپ دور سے کسی چیز کو
دیکھیں اور یقین کرلیں کہ وہ حیوان ہے، لیکن اس امر میں تردد کریں کہ وہ
انسان ہے یا فرس؟ یا ان کے علاوہ؟ (تو اس وقت) آپ پوچھیں گے اَیُّ
حَیَوَانٍ ھٰذَا؟ (یہ کونسا حیوان ہے؟) پس جواب اس چیز کے ساتھ دیا
جائے گا جو چیز شی ءکو خاص اور ممتاز کردے، ان افراد سے جو حیوانیت میں
شی ءکے ساتھ شریک ہیں۔

تشریح: اِعْلَمْ: یہاں پر تحقیقِ مقام کے لیے ہے۔

اِعْلَمْ اَنَّ کَلِمَةَ اَیُّ الخ :سے غرضِ شارح اَیُّ کا معنیٰ موضوع لہٗ اور امام رازی
کی طرف سے تعریفِ فصل پر وارد ہونے والے اعتراض کی تمہید باندھنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اَیُّ کا معنیٰ موضوع لہٗ یہ ہے کہ اس کے ساتھ کسی شی ء کے
ایسے ممیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ممیز اس شی ءکو اَیّ کے مضاف الیہ میں شریک دوسرے
مشارکات سے ممتاز کردے، مثلاً دور سے آپ نے کسی چیز کو دیکھا، آپ کو یقین ہوگیا
کہ وہ حیوان ہے اب شک اس بات میں ہو کہ وہ فرس ہے یا غنم؟ اب آپ کسی سے
سوال کریں کہ اَیُّ حَیَوَان ھٰذا؟ تو اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس مشارٌ الیہ کا کوئی ایسا
ممیز بتایا جائے جو مشارٌ الیہ کو حیوانیت میں شریک دیگر مشارکات سے ممتاز کردے۔ اب
اگر جواب میں ناطق بولا گیا تو وہ انسان کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کردے گا،
اگر صاحل بولا گیا تو وہ فرس کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کردے گا۔ علیٰ
ھذا القیاس۔

﴿شرح﴾ اِذَا عَرَفْتَ ھٰذَا فَنَقُوْلُ اِذَا قُلْنَا اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ
ذَاتِہٖ کَانَ الْمَطْلُوْبُ ذَاتِیًّا مِنْ ذَاتِیَاتِ الْاِنْسَانِ یُمَیِّزُہٗ عَمَّا
یُشَارِکُہٗ فِی الشَّیْئِیَّةِ فَیَصِحُّ اَنْ یُّجَابَ بِاَنَّہٗ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ فَیَلْزَمُ

صِحَّةُ وُقُوعِ الْحَدِّ فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ وَاَيْضًا يَلْزَمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ تَعْرِيْفُ الْفَصْلِ مَانِعًا لِصِدْقِهٖ عَلَى الْحَدِّ وَهٰذَا مِمَّا اسْتَشْكَلَهُ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ

ترجمہ: جب آپ نے اس (تمہید) کو جان لیا پس ہم کہتے ہیں کہ جب ہم اَلْاِنْسَانُ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ کہیں گے تو مطلوب انسان کی ذاتیات میں ایسی ذاتی ہوگی جو انسان کو شیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات سے ممتاز کردے، پس حیوان ناطق کے ساتھ جواب دیا جانا صحیح ہوگا، جیسا کہ ناطق کے ساتھ جواب دینا صحیح ہے، پس اَيُّ شَيْءٍ کے جواب میں حد کا واقع ہونا لازم آئے گا، اور نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ تعریفِ فصل مانع نہیں ہے کیونکہ یہ حد پر صادق آرہی ہے، اور یہ وہ اشکال ہے جو اس موقع پر امام رازی واقع کیا ہے۔

تشریح: اِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ الخ: سے غرضِ شارح کا اَيُّ کا معنیٰ بیان کر لینے کے بعد اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ کا معنیٰ بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب ہم اَلْاِنْسَانُ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ کہیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کے بارے میں ایسی ذاتی بتاؤ جو انسان کو شیء کے مشارکات سے ممتاز کردے، تو جواب کبھی تو حیوان ناطق آئیگا اور کبھی فقط ناطق۔

"فَيَلْزَمُ صِحَّةُ وُقُوْعِ الخ: سے غرضِ شارح امام رازی کی طرف سے کیئے گئے اعتراض کو نقل کرنا ہے، اور اعتراض اس مقام پر دو ہیں، اس لیے شارح پہلا اعتراض مذکورہ عبارت سے کرتے ہیں۔

اعتراض: جب کا اَيُّ کا معنیٰ یہ ہے جو بیان کیا گیا تو پھر اَلْاِنْسَانُ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ کے جواب میں جس طرح ناطق بولنا صحیح ہے اسی طرح حیوان ناطق بولنا بھی صحیح ہے کیونکہ جس طرح ناطق انسان کو شیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات سے ممتاز کرتا ہے اسی طرح حیوان ناطق بھی تو انسان کو شیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات ممتاز کرتا

ہے حالانکہ حیوان ناطق ماھُوَ کے جواب نہیں میں بولا جاتا ہے جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

وَاَیضًا یَلزَمُ اَنْ لَا الخ: سے غرضِ شارح دوسرے اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔

اعتراض: فصل کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں کیونکہ یہ تو حد تام پر بھی صادق آتی ہے، اس طرح کہ اَیُّ شَیٍٔ ھُوَ فِی ذَاتِہٖ کے جواب میں جیسے فصل آتی ہے ویسے ہی حد تام بھی تو آتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَاَجَابَ عَنْ ھٰذَا صَاحِبُ الْمُحَاکَمَاتِ بِاَنَّ مَعْنیٰ اَیٍّ وَاِنْ کَانَ بِحَسْبِ اللُّغَۃِ طَلَبُ الْمُمَیِّزِ مُطْلَقًا لٰکِنَّ اَرْبَابَ الْمَعْقُوْلِ اِصْطَلَحُوْا عَلٰی اَنَّہٗ لِطَالِبِ مُمَیِّزٍ لَا یَکُوْنُ مَقُوْلًا فِیْ جَوَابِ مَا ھُوَ وَبِھٰذَا یَخْرُجُ الْحَدُّ وَالْجِنْسُ اَیْضًا

ترجمہ: اور صاحبِ محاکمات نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایٌ کا معنیٰ اگرچہ لغت میں مطلقاً ممیز کو طلب کرنا ہے لیکن مناطقہ کی اصطلاح اس امر پر ہے کہ وہ ایسے ممیز کو طلب کرنے کے لیے ہے جو ماھُوَ کے جواب میں نہ بولا جائے اور اس (قید) سے حد اور جنس (تعریفِ فصل سے) نکل گئیں۔

تشریح: وَاَجَابَ عَنْ ھٰذَا صَاحِب الخ: سے غرضِ شارح صاحب المحاکمات (علامہ قطب الدین رازی) کی طرف سے دیئے گئے مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب ذکر کرنا ہے، لیکن اس سے قبل ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: شیخ بوعلی سینا نے **اشارات** نامی کتاب لکھی جس میں انہوں نے مناطقہ اور فلاسفہ کے قواعد وضوابط ذکر کیے، اور امام فخر الدین رازی نے اشارات کی شرح تحریر فرمائی جس میں امام رازی نے مناطقہ وفلاسفہ کے قواعد وضوابط کو انہی کے قواعد وضوابط سے باطل کیا، جبکہ محقق طوسی نے اشارات کی دوسری شرح لکھی جس میں انہوں نے امام فخر الدین رازی کے اعتراضات کے جوابات نقل کیے اور مناطقہ فلاسفہ کی طرفداری کی، پھر امام قطب الدین رازی (صاحبِ قطبی) نے **محاکمات** نامی ایک کتاب لکھی

جس میں انہوں نے امام فخر الدین رازی اور محقق طوسی کے درمیان محاکمہ (فیصلہ) کیا، یعنی کہیں امام فخر الدین رازی کی بات کو سراہا اور کہیں رد کیا اسی طرح کہیں محقق طوسی کی بات کو سراہا اور کہیں رد کیا۔

جواب: صاحبِ محاکمات کہتے ہیں کہ ایُّ کا معنی الغت میں اگر چہ طلبِ ممیز ہے لیکن مناطقہ کی اصطلاح میں اس ممیز کو طلب کرنے کے لیے آتا ہے جو ماھو کے جواب نہ واقع ہو، حد تام اور جنس چونکہ مَاھُوَ کے جواب مین آتے ہیں لہٰذا اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کے جواب میں نہیں آسکتے۔ فَالتَّعْرِیْفُ مَانِعٌ۔

﴿شرح﴾ وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوْسِیِّ ھٰھُنَا مَسْلَكٌ اٰخَرُ اَدَقُّ وَاَتْقَنُ وَھُوَ اَنَّا لَانَسْئَلُ عَنِ الْفَصْلِ اِلَّا بَعْدَ اَنْ نَعْلَمَ اَنَّ لِلشَّیْءِ جِنْسًا بِنَاءً عَلٰی اَنَّ مَالَاجِنْسَ لَهٗ لَا فَصْلَ لَهٗ وَاِذَا عَلِمْنَا الشَّیْءَ بِالْجِنْسِ فَنَطْلُبُ مَا یُمَیِّزُہٗ عَنِ الْمُشَارِکَاتِ فِیْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ فَنَقُوْلُ اَلْاِنْسَانُ اَیُّ حَیَوَانٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ فَتَعَیَّنَ الْجَوَابُ بِالنَّاطِقِ لَا غَیْرِ فَکَلِمَۃُ شَیْءٍ فِی التَّعْرِیْفِ کِنَایَۃٌ عَنِ الْجِنْسِ الْمَعْلُوْمِ الَّذِیْ یَطْلُبُ مَا یُمَیِّزُ الشَّیْءَ عَنِ الْمُشَارِکَاتِ فِیْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ وَحِیْنَئِذٍ یَنْدَفِعُ الْاِشْکَالُ بِحَذَافِیْرِہٖ

ترجمہ: اور محقق طوسیؒ کا یہاں پر دوسرا جواب ہے جو زیادہ دقیق اور مضبوط ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم فصل کے متعلق نہیں سوال کرتے مگر اس بات کے جاننے کے بعد کہ شیء کی جنس ضرور ہے اس قاعدہ کی بناء پر کہ جس کی جنس نہ ہو اس کی فصل بھی نہیں ہوتی، اور جب ہم جنس کے ذریعے شیء کو معلوم کرلیں، پس ہم وہ چیز طلب کرتے ہیں جو شیء کو ممتاز کرے اس جنس میں شیء کے مشارکات سے، پس جب اَلْاِنْسَانُ اَیُّ حَیَوَانٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کہیں گے تو جواب ناطق کے ساتھ متعین ہوجائے گا، نہ کہ کسی اور کے ساتھ، پس تعریف میں کلمہ شَیْءٍ اس جنسِ معلوم سے کنایہ ہے جو اس امر کو طلب

کرے جوشی ءکو ممتاز کرے اس جنس میں شی ء کے مشارکات سے پس اس وقت اشکال اپنی تمام جانبوں کے ساتھ ختم ہو جائے گا۔

تشریح: وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ هٰهُنَا الخ: سے غرضِ شارح مذکورہ اعتراضات کا دوسرا جواب دینا ہے، جو محقق طوسی نے دیا ہے۔

جواب: (2) یہ جواب بہت دقیق بھی ہے اور یقینی بھی ہے، کہ شی ء کی فصل ہم تب پوچھیں گے جب ہمیں پہلے سے اسکی جنس معلوم ہوگی، کیونکہ جس کی جنس ہی نہ ہو تو اس کی فصل بھی نہیں ہوتی، لہٰذا جس شی ء کی فصل معلوم کرنی ہو اس سے پہلے اسکی جنس کا علم ضروری ہے، تو جب سائل کو جنس پہلے سے معلوم ہوگی اب اگر اس کی فصل کے متعلق سوال کے جواب میں دوبارہ پھر جنس کو بول دیا جائے تو یہ تحصیلِ حاصل ہوگا جو کہ باطل ہوتا ہے، پس جواباً فصل ہی بولی جائے گی نہ کہ کوئی اور چیز۔

فائدہ: مذکورہ جواب ادق اس لیے ہے کہ اس میں فصل کے معنیٰ کا لحاظ کیا گیا ہے، اس طرح کہ فصل کا معنیٰ جدا کرنا اور یہ بھی شی ء کو ایک جنس میں شریک دیگر شرکاء سے ممتاز وجدا کرتی ہے، اور اتقن اس لیے ہے کیونکہ یہ جواب ایک مسلمہ قاعدے پر مبنی ہے جو کہ یہ ہے کہ مَالَهُ جِنْسٌ لَهُ فَصْلٌ، وَمَا لَاجِنْسَ لَهُ لَافَصْلَ لَه (جس کی جنس ہو گی اس کی فصل بھی ہوگی اور جس کی جنس نہیں ہوگی اس کی فصل بھی نہیں ہوگی)

فَكَلِمَةُ شَيْءٍ فِي الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ اَيُّ شَيْءٍ کے ساتھ وہ ممیز طلب کیا جاتا ہے جوشی ء کو ان چیزوں سے ممتاز کرے جوشی ء کے ساتھ جنس میں شریک ہیں گویا فصل شی ء کو جنس کے مشارکات سے ممتاز کرتی ہے، حالانکہ فصل جنس کے مشارکات ممتاز نہیں کرتی بلکہ شی ء کے مشارکات سے ممتاز کرتی ہے کیونکہ اَيُّ شَيْءٍ کہا جاتا نہ کہ اَيُّ جِنْسٍ

جواب: اَيُّ شَيْءٍ میں شَيْءٍ بمعنیٰ جنس ہے۔

﴿متن﴾ فَاِنْ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ فَقَرِيْبٌ وَّاِلَّا فَبَعِيْدٌ

ترجمہ: پس اگر وہ فصل شیء کو جنسِ قریب کے مشارکات سے ممتاز کردے تو قریب ہے اور ورنہ وہ بعید ہے۔

تشریح: فَاِنْ مَیَّزَہٗ الخ: سے غرضِ ماتن فصل کی تقسیم کرنا ہے، ماتن فرماتے ہیں کہ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ (1) فصل قریب (2) فصلِ بعید۔

تعریفات:

فصل قریب: وہ فصل ہے جو شیء کو جنسِ قریب کے مشارکات سے ممتاز کردے۔

فصل بعید: وہ فصل ہے جو شیء کو جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کردے۔

اعتراض: فصلِ بعید کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں، اس لیے کہ ناطق (جو فصل قریب ہے انسان کے لیے) پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ ناطق جس طرح انسان کو جنسِ قریب کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے اسی طرح انسان کو جنسِ بعید (جسم نامی) کے مشارکات سے بھی ممتاز کرتا ہے۔

جواب: فصل بعید کی تعریف میں فقط کی قید مستتر ہے، اگر اس کا اعتبار ولحاظ کیا جائے تو پھر معنیٰ یہ ہوگا فصلِ بعید وہ فصل ہے جو ماہیت کو فقط جنسِ بعید کے مشارکات سے ممتاز کرے، تو اس طرح ناطق پر فصل بعید کی تعریف صادق نہیں آئے گی، کیونکہ ناطق انسان کو جنسِ قریب اور جنسِ بعید دونوں کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ فَقَرِیْبٌ☆ کَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاِنْسَانِ حَیْثُ مَیَّزَہٗ عَنِ الْمُشَارِکَاتِ فِیْ جِنْسِہِ الْقَرِیْبِ وَھُوَ الْحَیَوَانُ

ترجمہ: ماتن کا قول فَقَرِیْب :جیسے ناطق انسان کی طرف نسبت کرنے کے ساتھ کیونکہ ناطق انسان کو اس کی جنسِ قریب کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے اور وہ جنسِ قریب حیوان ہے۔

تشریح: کَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ الخ :سے غرض شارح فصلِ قریب کی مثال پیش کرنی ہے اور فصلِ قریب کی تعریف اس مثال پر منطبق کرنی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ فَبَعِیْد☆ کَالْحَسَّاسِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاِنْسَانِ حَیْثُ

مَیِّزَۃٌ عَنِ الْمُشَارِکَاتِ فِی الْجِنْسِ الْبَعِیْدِ وَھُوَ الْجِسْمُ النَّامِی

ترجمہ: ماتن کا قول فَبَعِیْد جیسے حساس انسان کی طرف نسبت کرنے کے ساتھ کیونکہ حساس انسان کو اس کی جنسِ بعید کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے اور وہ جنسِ بعید جسم نامی ہے۔

تشریح: کَالْحَسَّاسِ بِالنِّسْبَۃِ سے غرضِ شارح فصل بعید کی مثال پیش کرنی ہے اور فصل بعید کی تعریف اس مثال پر منطبق کرنی ہے۔

﴿متن﴾ وَاِذَا نُسِبَ اِلٰی مَایُمَیِّزُہٗ فَمُقَوِّمٌ وَاِلٰی مَایُمَیِّزُ عَنْہُ فَمُقَسِّمٌ

ترجمہ: جب فصل کی نسبت کی جائے اس چیز (نوع) کی طرف جس کو یہ ممتاز کرتی ہے تو یہ اس کے لیے مقوم ہے، اور اس چیز (جنس) کی طرف جس سے ممتاز کرتی ہے تو یہ اس کے لیے مقسم ہے۔

تشریح: وَاِذَا نُسِبَ اِلٰی مَایُمَیِّزُہٗ الخ: سے غرضِ ماتن فصل کی ایک اور تقسیم کرنی ہے اور یہ تقسیم نوع اور جنس کے تعلق پر مبنی ہے، اور اس تقسیم کے اعتبار سے فصل کی دو قسمیں ہیں: (1) فصلِ مقوم (2) فصل مقسم۔

فصل کا جب تعلق نوع کے ساتھ ہوتا ہے تو مقوم کہلاتی ہے اور جب جنس کے ساتھ ہوتا ہے تو مقسم کہلاتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ وَاِذَا نُسِبَ الخ ☆ اَلْفَصْلُ لَہٗ نِسْبَۃٌ اِلَی الْمَاھِیَّۃِ الَّتِیْ ھُوَ مُخَصِّصٌ وَمُمَیِّزٌ لَھَا وَنِسْبَۃٌ اِلَی الْجِنْسِ الَّذِیْ یُمَیِّزُ الْمَاھِیَّۃَ عَنْہُ مِنْ بَیْنِ اَفْرَادِہٖ فَھُوَ بِالْاِعْتِبَارِ الْاَوَّلِ یُسَمّٰی مُقَوِّمًا لِاَنَّہٗ جُزْءُ الْمَاھِیَّۃِ وَمُحَصِّلٌ لَھَا وَبِالْاِعْتِبَارِ الثَّانِیْ یُسَمّٰی مُقَسِّمًا لِاَنَّہٗ بِانْضِمَامِہٖ اِلٰی ھٰذَا لْجِنْسِ وُجُوْدًا یُحَصِّلُ قِسْمًا وَعَدَمًا یُحَصِّلُ قِسْمًا اٰخَرَ کَمَا تَرٰی فِیْ تَقْسِیْمِ الْحَیَوَانِ اِلَی الْحَیَوَانِ النَّاطِقِ وَاِلَی الْحَیَوَانِ الْغَیْرِ النَّاطِق

ترجمہ: ماتن کا قول وَاِذَا نُسِبَ: فصل کی نسبت (کبھی تو) اس ماہیت

(نوع) کی طرف ہوتی ہے جسے یہ خاص کرنے والی اور ممتاز کرنے والی ہوتی ہے، اور (کبھی) نسبت اس جنس کی طرف ہوتی ہے کہ جس کے افراد کے درمیان سے فصل ماہیت (نوع) کو ممتاز کرتی ہے، پس پہلی نسبت کے اعتبار سے اس فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے، کیونکہ یہ ماہیت کا جزء ہوتی ہے اور ماہیت کو حاصل کرنے والی ہوتی ہے، اور دوسری نسبت کے اعتبار سے اس فصل کا نام مقسم رکھا جاتا ہے، کیونکہ یہ فصل اس جنس کے ساتھ ملکر باعتبارِ وجود ایک قسم بناتی ہے اور دوسری قسم باعتبار عدم بناتی ہے، جس طرح کہ تو حیوان کی تقسیم میں حیوان ناطق اور حیوان غیرِ ناطق کی طرف دیکھے گا۔

تشریح: اَلْفَصْلُ لَہٗ نِسْبَۃٌ اِلٰی الخ: سے غرضِ شارح فصل کے تعلق کا بیان کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور جنس کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جب نوع کے ساتھ ہوتا ہے تو اس فصل کو فصل مقوم کہا جاتا ہے اور جب جنس کے ساتھ ہوتا ہے تو اس فصل کو فصلِ مقسِم کہا جاتا ہے۔

لِاَنَّہٗ جُزْءُ الْمَاھِیَّۃِ الخ: سے غرضِ شارح فصلِ مقوم کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے، شارح کہتے ہیں کہ مقوم، قوام سے بنا ہے اور قوام کا معنیٰ حقیقت وماہیت ہے، چونکہ یہ فصل بھی نوع کی حقیقت وماہیت کا جزء ہوتی ہے اور نوع کو دیگر انواعِ سے ممتاز کرنے والی ہوتی ہے، اس لیے اسے مقوم کہتے ہیں۔

جیسے ناطق انسان کے لیے فصل مقوم ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت (حیوان ناطق) میں داخل ہے اور انسان کو دیگر انواع مثلاً فرس، غنم، بقر وغیرہ سے ممتاز کرنے والی ہے۔

لِاَنَّہٗ بِانْضِمَامِہٖ الخ: سے غرضِ شارح فصلِ مقسم کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے، شارح کہتے ہیں مقسم کا معنیٰ تقسیم کرنے والا ہے، چونکہ یہ فصل بھی جنس کے ساتھ مل کر جنس کی ایک قسم وجودی اور ایک قسم عدمی بناتی ہے اس لیے اس فصل کو فصل مقسِم کہا جاتا

ہے، جیسے ناطق، حیوان کے ساتھ مل کر حیوان کو ناطق وغیر ناطق میں تقسیم کر دیتا ہے۔

﴿متن﴾ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ وَلَا عَكْسَ وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ

ترجمہ: جو مقوم عالی کے لیے ہو وہ مقوم سافل کے لیے ہوگا اور اس کا عکس نہیں اور مقسم عکس کے ساتھ ہے۔

تشریح: وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي سے غرضِ شارح فصل مقوم اور فصل مقسم کے متعلق دو قاعدے بیان کرنے ہیں۔

﴿1﴾ ہر وہ فصل جو نوع عالی کو قوام دے گی (نوع عالی کی حقیقت میں داخل ہوگی) وہی فصل نوع سافل کو قوام دے گی، لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ہر وہ فصل جو نوع سافل کو قوام دے گی اس کا نوع عالی کو قوام دینا ضروری نہیں۔

﴿2﴾ ہر وہ فصل جو جنسِ سافل کے لیے مقسم ہو گی (جنسِ سافل کو تقسیم کرے گی) وہی جنس عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی لیکن جو فصل جنسِ عالی کے لیے مقسم ہوگی اس کا جنسِ سافل کیلئے مقسم ہونا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي ☆ اَللَّامُ لِلْاِسْتِغْرَاقِ اَیْ كُلُّ فَصْلٍ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِي فَهُوَ فَصْلٌ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ لِاَنَّ مُقَوِّمَ الْعَالِي جُزْءٌ لِلْعَالِي وَالْعَالِي جُزْءٌ لِلسَّافِلِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ فَمُقَوِّمُ الْعَالِي جُزْءٌ لِلسَّافِلِ ثُمَّ اَنَّهُ يُمَيِّزُ السَّافِلَ عَنْ كُلِّ مَا يُمَيِّزُ الْعَالِي عَنْهُ فَيَكُوْنُ جُزْءً مُمَيِّزًا لَهُ وَهُوَ الْمَعْنِيُّ بِالْمُقَوِّمِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي: لام استغراق کے لیے ہے یعنی ہر وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہے وہی فصل سافل کے لیے مقوم ہوگی، کیونکہ عالی کی مقوم عالی کی جزء ہوتی ہے اور عالی سافل کا جزء ہوتی ہے، اور جزء کی جزء، جزء ہوتی ہے، پس عالی کی مقوم سافل کی جزء ہے پھر بیشک وہ فصل سافل کو ممتاز کر دیتی ہے ہر اس چیز سے جس سے عالی کو ممتاز کرتی

ہے، لہٰذا وہ فصل سافل کے لیے جزء اور ممیز ہوگی اور یہی معنی مقوم کا ہے۔

تشریح: اَللَّامُ لِلْاِسْتِغْرَاقِ: سے غرضِ شارح اس امر کا بیان کرنا ہے کہ متن میں مذکورِ اَلْعَالِی پر الف ولام استغراق کا ہے۔

اَیْ کُلُّ فَصْلٍ مُقَوِّمٌ الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن کا دعوی (ہر وہ فصل جو نوعِ عالی کو قوام دے گی وہی نوعِ سافل کو بھی قوام دے گی) ایک موجبہ کلیہ ہے۔

لِاَنَّ مُقَوِّمَ الْعَالِی الخ: سے غرضِ شارح ماتن کے مذکورہ دعوی پر دلیل لانا ہے قبل از دلیل تمہیداً دو باتیں جان لیں۔

(1) انسان سے جو کلیاں شروع ہوتی ہیں، ان میں سے ہر اوپر والی کلی نیچے والی کلی کی جزء ہوتی ہے، مثلاً جوہر جسم مطلق کی جزء ہے، اور جسم مطلق جسم نامی کی جزء ہے، اور جسم نامی حیوان کی جزء ہے، اور حیوان انسان کی جزء ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ نوعِ عالی نوعِ سافل کی جزء ہے۔

(2) جزء کی جزء ہوتی ہے۔

دلیل: ہر وہ فصل جو نوعِ عالی کو قوام دیتی ہے وہ نوعِ عالی کی جزء ہوتی ہے، اور نوعِ عالی نوعِ سافل کی جزء ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء کی جزء بھی جزء ہوتی ہے، لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ فصلِ مقوم جو نوعِ عالی جزء وممیز ہے، وہی فصل نوعِ سافل کے لیے بھی جزء وممیز ہوگی، کیونکہ نوعِ عالی نوعِ سافل کی جزء وممیز ہے، جیسے حساس نوعِ عالی (حیوان) کے لیے مقوم ہے تو نوعِ سافل (انسان) کے لیے بھی مقوم ہے۔

ثُمَّ اَنَّهٗ یُمَیِّزُ السَّافِلَ الخ: سے شارح کہتے ہیں، نوعِ عالی کو قوام دینے والی فصل جن جن چیزوں میں نوعِ عالی کو امتیاز دے گی، انہی چیزوں سے نوعِ سافل کو ممتاز کرے گی، مثلاً حساس نے انسان کو شجر وحجر وغیرہ جن چیزوں سے ممتاز کیا ہے، تو انہی چیزوں سے انسان کو بھی ممتاز کیا ہے۔

﴿شرح﴾ وَلْیُعْلَمْ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَالِیْ هٰهُنَا کُلُّ جِنْسٍ اَوْ نَوْعٍ یَکُوْنُ فَوْقَ اٰخَرَ سَوَاءٌ کَانَ فَوْقَهٗ اٰخَرُ اَوْ لَمْ یَکُنْ وَکَذَا الْمُرَادُ بِالسَّافِلِ۔

كُلُّ جِنْسٍ اَوْنَوْعٍ يَكُوْنُ تَحْتَ اٰخَرَ سَوَاءٌ كَانَ تَحْتَهٗ اٰخَرُ اَوْلَا حَتّٰى اَنَّ الْجِنْسَ الْمُتَوَسِّطَ عَالٍ اِلٰى مَا تَحْتَهٗ وَسَافِلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَا فَوْقَهٗ

ترجمہ: اور یہ بات جان لی جائے کہ یہاں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا ہر وہ نوع ہے جو کسی دوسری کے اُوپر ہو خواہ اس کے اوپر کوئی اور ہو یا نہ ہو، اسی طرح سافل سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو کسی دوسری کے نیچے ہو خواہ اس کے نیچے کوئی اور ہو یا نہ ہو حتی کہ جنس متوسط (جسم نامی) عالی ہے اپنے ماتحت (حیوان) کے لیے اور (جسم نامی) سافل ہے اپنے مافوق (جسم مطلق) کے اعتبار سے۔

تشریح: وَلْيُعْلَمْ اَنَّ الْمُرَادَ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن کے قاعدہ (ہر وہ فصل جو نوعِ عالی قوام دے گی وہی نوعِ سافل کو بھی قوام دے گی) سے نوعِ عالی اور سافل کا حال تو معلوم ہو گیا، لیکن عالی اور سافل کے درمیان جو متوسطات ہیں ان کا حال معلوم نہیں ہوا۔

جواب: ماقبل میں آپ نے جو نوعِ عالی اور نوعِ سافل کی تعریفات پڑھی ہیں، وہ یہاں مراد نہیں، اور جو یہاں مراد ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں، یعنی ماقبل میں آپ نے نوعِ عالی اور نوعِ کی تعریف یوں کی تھی کہ نوعِ عالی وہ نوع ہے کہ جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو، اور نوعِ سافل وہ نوع ہے کہ جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو، جبکہ یہاں پر نوعِ عالی اور نوعِ سافل سے مراد یہ معنی نہیں، بلکہ یہاں عالی سے مراد وہ نوع جو کسی کے اوپر ہو خواہ اس کے اوپر کوئی نوع ہو یا نہ ہو، اور سافل سے مراد وہ نوع ہے جو کسی کے نیچے ہو خواہ اس کے نیچے کوئی اور ہو یا نہ ہو، نوعِ عالی اور نوعِ سافل کے اس معنیٰ کے اعتبار سے متوسطات بھی نوعِ عالی اور نوعِ سافل ہونگی، جیسے جسمِ نامی اور حیوان متوسطات ہیں یہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے نوعِ عالی ہیں اور اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع

سافل ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَلَاعَکْسَ ☆ اَیْ کُلِّیًا بِمَعْنیٰ اَنَّهٗ لَیْسَ کُلُّ مَا لِلسَّافِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِیِّ فَاِنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ اَلَّذِیْ هُوَ الْاِنْسَانُ وَلَیْسَ مُقَوِّمًا لِلْعَالِیِّ اَلَّذِیْ هُوَ الْحَیَوَانُ

ترجمہ: ماتن کا قول وَلَاعَکْسَ: یعنی کلی طور پر عکس نہیں، اس معنیٰ کے ساتھ کہ ہر سافل کا مقوم عالی کا مقوم نہیں ہوتا، کیونکہ ناطق سافل کے لیے مقوم ہے جو کہ انسان ہے، اور عالی کے لیے مقوم نہیں ہے جو کہ حیوان ہے۔

تشریح: اَیْ کُلِّیًا بِمَعْنیٰ الخ سے غرضِ شارح ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ اَلْمُقَوِّمُ لِلْعَالِیْ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ کا عکس نہیں، حالانکہ اس کا عکس آتا ہے، کیونکہ یہ موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس مناطقہ کے ہاں موجبہ جزئیہ، یعنی بَعْضُ الْمُقَوِّمِ لِلسَّافِلِ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِیْ آتا ہے، جیسے حساس سافل (انسان) کی جزء ومميز ہے، اسی طرح عالی (حیوان) کی جزء ومميز بھی ہے۔

جواب: عکس دو قسم پر ہے، (1) عکسِ منطقی (2) عکس لغوی: یہاں پر عکسِ منطقی کی نفی نہیں بلکہ عکس لغوی کی نفی ہے، اور وہ موجبہ کلیہ آتا ہے، لہٰذا مطلب یہ ہوا کُلُّ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِیْ یہ عکس نہیں آتا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَکْسِ ☆ اَیْ کُلُّ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِیْ وَلَاعَکْسَ اَیْ کُلِّیًا اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ السَّافِلَ قِسْمٌ مِّنَ الْعَالِیْ فَکُلُّ فَصْلٍ حَصَلَ لِلسَّافِلِ قِسْمًا فَقَدْ حَصَلَ لِلْعَالِیْ قِسْمًا لِاَنَّ قِسْمَ الْقِسْمِ قِسْمٌ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاَنَّ الْحَسَّاسَ مَثَلًا مُقَسِّمٌ لِلْعَالِیْ اَلَّذِیْ هُوَ الْجِسْمُ النَّامِیْ وَلَیْسَ مُقَسِّمًا لِلسَّافِلِ اَلَّذِیْ هُوَ الْحَیَوَانُ

ترجمہ: ماتن کا قول وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَکْسِ: یعنی ہر وہ فصل جو سافل کے لیے

مقسم ہے وہی عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی، اس کے برعکس نہیں ہوگا، یعنی کلی طور پر، بہر حال پہلا دعویٰ اس لیے کیونکہ سافل عالی کی قسم ہے، پس ہر وہ فصل جو سافل کی قسم بنائے گی وہی عالی کی قسم بنائے گی، کیونکہ قسم کا قسم قسم ہوتا ہے، بہر حال دوسرا دعویٰ اس لیے کہ مثلاً حساس عالی کے لیے مقسم ہے جو کہ جسم نامی ہے، نہیں ہے مقسم سافل کے لیے جو کہ حیوان ہے۔

تشریح: اَیْ کُلُّ مُقَسِّمِ الخ: سے غرضِ شارح قول ماتن بِالْعَکْس کا مطلب بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ بِالْعَکْس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو جنسِ سافل کو تقسیم کرنے والی ہوگی وہی جنسِ عالی کو تقسیم کرنے والی ہوگی، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ فصل جو جنسِ عالی کو تقسیم کرنے والی ہو وہ جنسِ سافل کو بھی تقسیم کرنے والی ہو۔

اَیْ کُلِّیًا: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ کُلُّ مُقَسِّمِ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِی کا عکس نہیں آتا حالانکہ اس کا عکس آتا ہے، کیونکہ یہ موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس مناطقہ کے ہاں موجبہ جزئیہ، یعنی بَعْضُ الْمُقَسِّمِ لِلْعَالِیْ مُقَسِّمٌ لِلسَّافِلِ جیسے ناطق علی یعنی جوہر کے لیے مقسم ہے تو سافل یعنی حیوان کے لیے بھی مقسم ہے۔

جواب: عکس دو قسم پر ہے، (1) عکس منطقی (2) عکس لغوی: یہاں پر عکسِ منطقی کی نفی نہیں بلکہ عکسِ لغوی کی نفی ہے، اور وہ موجبہ کلیہ آتا ہے، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ کُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْعَالِیْ مُقَسِّمٌ لِلسَّافِلِ یہ عکس نہیں آتا۔ جیسے قابل ابعادِ ثلاثہ عالی یعنی جوہر کے لیے مقسم ہے، لیکن سافل یعنی جسمِ مطلق کے لیے مقسم نہیں، بلکہ مقوم ہے۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ الخ: سے غرض شارح ماتن کے پہلے دعوای (ہر وہ فصل جو جنسِ سافل کو تقسیم کرے گی وہی فصل جنسِ عالی کو بھی تقسیم کرے گی) پر دلیل دینا ہے۔

دلیل: کیونکہ وہ فصل جو سافل کے مقسم ہوگی وہ سافل کی قسم ہوتی ہے، اور سافل عالی کی قسم ہوتی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ قسم کا قسم بھی قسم ہوتا ہے، لہٰذا جو فصل جنسِ سافل کے لیے مقسم ہوگی وہی فصل جنسِ عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی جیسے حساس جنسِ

سافل (حیوان) کے لیے مقسم ہے بایں طور پر کہ حساس نے حیوان کو دو قسموں یعنی حیوان حساس اور حیوان غیر حساس میں تقسیم کر دیا اسی طرح حساس نے جنسِ عالی یعنی جسمِ مطلق کو تقسیم کر دیا جسم مطلق حساس اور جسم مطلق غیر حساس کی طرف۔

وَاَمَّا الثَّانِیُ فَلِاَنَّ الخ: سے غرضِ شارح ماتن کے دوسرے دعوی یعنی وَلَا عَکْسَ (یہ ضروری نہیں کہ جو فصل جنسِ عالی کو تقسیم کرے وہ جنسِ سافل کو بھی تقسیم کرے) پر دلیل دینا ہے۔

دلیل: جیسے حساس یہ جنسِ عالی یعنی جسمِ نامی کے لیے مقسم ہے کیونکہ اسے دو قسموں یعنی جسمِ نامی حساس اور جسمِ نامی غیر حساس کی طرف تقسیم کرتا ہے، لیکن یہی حساس جنسِ سافل یعنی حیوان کے لیے مقسم نہیں، بلکہ اس کے لیے مقوم ہے، کیونکہ یہ اس کی حقیقت میں داخل ہے۔

﴿متن﴾ **اَلرَّابِعُ اَلْخَاصَّةُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰی مَاتَحْتَ حَقِیْقَةٍ وَّاحِدَةٍ فَقَطْ**

ترجمہ: چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ وہ کلی ہے، جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور فقط ایک حقیقت کے تحت واقع ہونے والے افراد پر بولی جائے۔

تشریح: اَلرَّابِعُ اَلْخَاصَّةُ وَهُوَ الخ: سے غرضِ ماتن کلیات خمسہ میں چوتھی کلی کی تعریف کرنی ہے۔

فائدہ: اس تعریف میں اَلْخَارِج: کا موصوف اَلْکُلِّی: محذوف ہے جو کہ جنس ہے اور معرّف غیر معرف سب کو شامل ہے۔

اَلْخَارِج: پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس سے نوع، جنس اور فصل تعریفِ خاصہ سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں۔

اَلْمَقُوْلُ عَلٰی مَاالخ: یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس سے عرض عام تعریفِ خاصہ سے خارج ہو گیا کیونکہ یہ مختلف حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَهُوَ الْخَارِجُ اَیِ الْكُلِّیُّ الْخَارِجُ فَاِنَّ الْمُقَسَّمَ مُعْتَبَرٌ فِیْ جَمِیْعِ مَفْهُوْمَاتِ الْاَقْسَامِ اِعْلَمْ اَنَّ الْخَاصَّةَ تَنْقَسِمُ اِلٰی خَاصَّةٍ شَامِلَةٍ لِجَمِیْعِ مَاهِیَ خَاصَّةٌ لَهٗ كَا لْكَاتِبِ بِالْقُوَّةِ لِلْاِنْسَانِ وَاِلٰی غَیْرِ شَامِلَةٍ لِجَمِیْعِ اَفْرَادِهٖ كَالْكَاتِبِ بِالْفِعْلِ لِلْاِنْسَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَهُوَ الْخَارِجُ: یعنی وہ کلی جو (اپنے افراد کی حقیقت سے) خارج ہو، کیونکہ مقسم کا اقسام کے تمام مفہومات میں اعتبار سے ہوتا ہے، جان لے کہ خاصہ منقسم ہوتا ہے ایسے خاصہ کی طرف جو اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہو جس کا وہ خاصہ ہے، جیسے کاتب بالقوۃ انسان کے لیے اور ایسے خاصہ کی طرف (منقسم ہوتا ہے) جو اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جیسے کاتب بالفعل انسان کے لیے۔

تشریح: اَیِ الْكُلِّیُّ الْخَارِجُ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: قولِ ماتن الْخَارِجُ صیغہ صفت ہے، اور ہر صیغہ صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف ہوتا ہے اس کا موصوف کیا ہے؟

جواب: اَلْخَارِجُ کا موصوف اَلْكُلِّی ہے اصل میں اَلْكُلِّیُّ الْخَارِجُ ہے۔

فَاِنَّ الْمُقَسَّمَ مُعْتَبَرٌ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: اَلْخَارِجُ کے موصوف اَلْكُلِّی ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: کلی مقسم ہے اور خاصہ اسکی قسم ہے، اور قاعدہ یہ ہے مقسم کا اپنی اقسام میں اعتبار ہوتا ہے، تو جب خاصہ کلی کی قسم ہے تو پھر اس میں کلی کا ہی اعتبار ہوگا۔

اِعْلَمْ اَنَّ الْخَاصَّةَ الخ: سے غرض شارح خاصہ کی ایک اور تقسیم کرنی ہے جو ماتن نے نہیں کی تھی، شارح کہتے ہیں کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (1) خاصہ شاملہ (2) خاصہ غیر شاملہ

خاصہ شاملہ: وہ خاصہ ہے جو اس شیء کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے

کاتب بالقوہ انسان کے لیے خاصہ شاملہ ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد میں کتابت کی صلاحیت موجود ہے۔

خاصہ غیر شاملہ: وہ خاصہ ہے جو اس شیء کے تمام افراد کو شامل نہ ہو، جیسے کاتب بالفعل انسان کے لیے خاصہ غیر شاملہ ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد بالفعل کاتب نہیں،

فائدہ: کاتب بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ جو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں کتابت کرے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ حَقِيقَةٍ وَّاحِدَةٍ☆ نَوْعِيَّةٍ اَوْ جِنْسِيَّةٍ فَالْاَوَّلُ خَاصَّةُ النَّوْعِ وَالثَّانِيْ خَاصَّةُ الْجِنْسِ وَالْمَاشِيْ خَاصَّةٌ لِلْحَيَوَانِ وَعَرْضٌ عَامٌّ لِلْاِنْسَانِ فَافْهَمْ

ترجمہ: ماتن کا قول حَقِيقَةٍ وَّاحِدَةٍ: نوعیہ ہو یا جنسیہ پس پہلی خاصۃ النوع ہے اور دوسری خاصۃ الجنس ہے پس ماشی حیوان کے لیے خاصہ ہے اور انسان کے لیے عرضِ عام ہے، پس تو سمجھ لے۔

تشریح: نَوْعِيَّةٍ اَوْ جِنْسِيَّةٍ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: خاصہ کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے، کیونکہ یہ ماشی (جو کہ عرضِ عام ہے) پر بھی منطبق ہوتی ہے، کیونکہ وہ بھی ایک حقیقت یعنی حیوان پر بولا جاتا ہے۔

جواب: تعریفِ خاصہ میں لفظِ حقیقتِ واحدہ عام ہے خواہ وہ حقیقتِ واحدہ نوعیہ ہو حقیقتِ واحدہ جنسیہ ہو اگر حقیقتِ واحدہ نوعیہ ہو تو اسے خاصۃ النوع کہتے ہیں، اور اگر حقیقتِ واحد جنسیہ ہو تو اسے خاصۃ الجنس کہتے ہیں، لہٰذا ماشی خاصۃ الجنس میں داخل ہے، کیونکہ وہ حقیقتِ واحدہ جنسیہ یعنی حیوان پر بولا جاتا ہے، لیکن جب وہ انسان پر بولا جائے تو پھر خاصہ نہیں ہوگا، بلکہ عرضِ عام ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ حقیقتِ واحدہ پر نہیں بلکہ فرس، غنم، بقر وغیرہ متعدد حقیقتوں پر بولا جائے گا۔

فَافْهَمْ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ ماشی خاصہ بھی ہے اور عرضِ عام بھی ہے، حالانکہ خاصہ اور عرضِ عام کلی عرضی کی قسمیں ہیں، اور اقسام باہمی قسیم ومخالف ہوتیں ہیں، اور محل واحد میں جمع نہیں ہوسکتیں، یہ دونوں کیسے جمع ہوگئیں؟

جواب: دو مقابل ومخالف چیزوں کا محل واحد میں جمع ہونا ایک اعتبار سے ممتنع ہے، دو اعتباروں سے ممتنع ومحال نہیں ہے، اور یہاں بھی دو اعتبار ہیں، اس طرح کہ ماشی عرضِ عام ہے انسان کے اعتبار سے، اور خاصہ ہے حیوان کے اعتبار سے۔

﴿متن﴾ اَلْخَامِسُ اَلْعَرْضُ الْعَامُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا

ترجمہ: پانچویں کلی عرضِ عام ہے اور وہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس حقیقت پر اور اس اَلْخَامِسُ اَلْعَ حقیقت کے غیر پر بولی جائے۔

تشریح: اَلْعرض العَام الخ: سے غرضِ ماتن رحمۃ اللہ علیہ کلیاتِ خمسہ میں سے پانچویں کلی کی تعریف کرنا ہے کہ عرضِ عام وہ کلی عرضی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک حقیقت والے افراد پر بھی بولی جائے اور مختلفۃ الحقائق پر بولی جائے جیسے ماشی انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور فرس، غنم اور دیگر حیوانات پر بھی بولا جاتا ہے۔

فائدہ: اس تعریف میں اَلْخَارِج: کا موصوف اَلْكُلِّی: محذوف ہے جو کہ جنس ہے جو کہ معرَّف غیر معرف سب کو شامل ہے۔

اَلْخَارِج: پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس سے نوع، جنس اور فصل تعریفِ عرضِ عام سے خارج ہوگئے کیونکہ وہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں۔

اَلْمَقُوْلُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا: یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس سے خاصہ خارج ہوگیا کیونکہ وہ ایک حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَعَلٰى غَيْرِهَا: كَا لْمَاشِىْ يُقَالُ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْاِنْسَانِ

وَعَلٰی غَیْرِهَامِنَ الْحَقَائِقِ الْحَیْوَانِیَةِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَعَلٰی غَیْرِهَا: جیسے ماشی انسان کی حقیقت پر اور اس کے علاوہ حقائق حیوانیہ پر بولا جاتا ہے۔

تشریح: کَالْمَاشِیْ یُقَالُ الخ: سے غرضِ شارح عرض عام کی مثال بیان کرنا ہے کہ جیسے ماشی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور دیگر حیوانات پر بھی بولا جاتا ہے۔

فائدہ: عرضِ عام کَیْفَ هُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔جیسے کَیْفَ هُوَ؟ جواباً کہا جاتا ہے هُوَ مَاشِیٍ۔

﴿متن﴾ وَكُلٌّ مِّنْهُمَا اِنِ امْتَنَعَ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الشَّیْءِ فَلَازِمٌ بِالنَّظْرِ اِلَی الْمَاهِیَةِ اَوِ الْوُجُوْدِ بَیِّنٌ یَلْزَمُ تَصَوُّرُهٗ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ اَوْمِنْ تَصَوُّرِ هِمَا اَلْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ غَیْرُ بَیِّنٍ بِخِلَافِهٖ وَاِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ یَدُوْمُ اَوْ یَزُوْلُ بِسُرْعَةٍ اَوْبِطُوْءٍ

ترجمہ: ان دونوں (خاصہ اور عرضِ عام) میں سے ہر ایک اگر اس کا شئی سے جدا ہونا ممتنع ہے تو لازم ہے۔(پھر لازم کی دو صورتیں ہیں کہ وہ) ماہیت کی طرف نظر کرنے کے ساتھ ہے یا وجود کی طرف نظر کرنے کے ساتھ ہے۔(پھر وہ) لازمِ بین ہے (اگر) اس (لازم) کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے یا لازم اور ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل ہو۔غیر بین ہے (اگر) لازمِ بین کے برخلاف ہو۔ورنہ عرضِ مفارق ہے جو دائمی ہوگا یا زائل ہو جائے گا۔جلدی زائل ہوگا یا دیر کے ساتھ زائل ہوگا۔

تشریح: وَكُلٌّ مِّنْهُمَا الخ: سے غرضِ ماتن خاصہ اور عرضِ عام دونوں کی اکٹھی تقسیم کرنا ہے۔ماتن فرماتے ہیں جس ماہیت کا خاصہ ہو یا جس ماہیت کا عرضِ عام ہو تو اس ماہیت سے اس خاصہ یا عرضِ عام کا جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں۔اگر محال ہو تو اس خاصہ یا

عرضِ عام کو عرضِ **لازم** کہتے ہیں۔اور اگر محال نہ ہو تو اس خاصہ یا عرضِ عام کو **عرضِ مفارق** کہتے ہیں۔

بِالنَّظَرِ اِلٰی الخ: سے غرضِ ماتن عرضِ لازم کی تقسیم کرنا ہے ماتن فرماتے ہیں عرضِ لازم خواہ خاصہ ہو یا عرضِ عام ہو جس کا وہ لازم ہے یا تو اس کی ماہیت کو لازم ہوگا یا اس کے وجود کو لازم ہوگا۔ اگر عرضِ لازم شے کی ماہیت کو لازم ہو تو اسے **لازم الماہیت** کہتے ہیں۔اور اگر وجود کو لازم ہو تو اسے **لازم الوجود** کہتے ہیں۔

بَیِّنٌ یَلْزَمُ الخ: سے غرضِ ماتن لازم کی دوسری تقسیم کرنا ہے ماتن کہتے ہیں لازم کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو وہ لازمِ بین ہوگا یا غیرِ بین ہوگا۔پھر لازمِ بین کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو لازمِ بین وہ لازم ہے کہ جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے۔اور یا لازمِ بین وہ لازم ہے کہ ملزوم اور لازم دونوں کے تصور کے بعد ان کے درمیان تلازم کا یقین آئے۔اسی طرح لازمِ غیرِ بین کی بھی دو قسمیں ہیں کہ یا تو لازمِ غیرِ بین وہ لازم کہ جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم نہ آئے۔اور یا لازم غیرِ بین وہ لازم ہے کہ ملزوم اور لازم دونوں کے تصور کے بعد ان کے درمیان تلازم کا یقین نہ آئے۔

وَاِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ: سے غرضِ ماتن عرضِ مفارق کی تعریف کرنا ہے۔ماتن کہتے ہیں کہ عرضِ مفارق وہ خاصہ یا عرضِ عام ہے کہ جس کا اپنی ماہیت سے جدا ہونا محال نہ ہو۔

یَدُوْمُ الخ: سے ماتن عرضِ مفارق کی تقسیم کر رہے ہیں۔ ماتن کہتے ہیں عرضِ مفارق کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو عرضِ مفارق اپنے معروض سے کبھی بھی جدا ہوتا ہی نہیں یعنی جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہمیشہ عرض مفارق خواہ خاصہ ہو یا عرضِ عام اپنے معروض کے ساتھ رہتا ہے، زائل نہیں ہوتا۔اسے ناقابل زوال کہتے ہیں یا پھر عرضِ مفارق اپنے معروض سے زائل ہو جاتا ہے۔اسے قابلِ زوال کہتے ہیں۔

اَوْ یَزُوْلُ الخ: سے ماتن عرضِ مفارق قابلِ زوال کی تقسیم کر رہے ہیں ماتن کہتے

ہیں وہ عرضِ مفارق جو اپنے معروض سے زائل ہو جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو عرضِ مفارق معروض سے جلدی جدا ہو جاتا ہے۔ اسے سریع الزوال کہتے ہیں۔ یا پھر عرضِ مفارق معروض سے دیر سے جدا ہوتا ہے۔ اسے بطیء الزوال کہتے ہیں۔ ☆

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَكُلٌّ مِّنْهُمَا ☆اَیْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْخَاصَةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ وَبِالْجُمْلَةِ اَلْكُلِّیُ الَّذِیْ هُوَ عَرَضِیٌّ لِاَفْرَادِهٖ اِمَّا لَازِمٌ اَوْ مُفَارِقٌ اِذْ لَا یَخْلُوْ اِمَّا اَنْ لَّا یَسْتَحِیْلَ اِنْفِكَاكُهٗ عَنْ مَّعْرُوْضِهٖ اَوْ لَا فَالْاَوَّلُ هُوَ الْاَوَّلُ وَالثَّانِیْ هُوَ الثَّانِیْ

ترجمہ: ماتن کا قول وَكُلٌّ مِّنْهُمَا: یعنی خاصہ اور عرضِ عام میں سے ہر ایک الاختصار وہ کلی جو اپنے افراد کے لیے عرضی ہے وہ یا لازم ہو گی یا مفارق ہو گی کیونکہ وہ کلی عرضی اس بات سے خالی نہیں ہو گی کہ یا تو اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو گا یا نہیں۔

تشریح: اَیْ كُلُّ وَاحِدٍ: سے غرضِ شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ متن میں مذکور لفظِ كُلٌّ پر تنوین، مضاف الیہ کے عوض ہے۔ اور مضاف الیہ لفظِ وَاحِدٍ ہے جو کہ محذوف ہے۔

مِنَ الْخَاصَةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور ضمیر هُمَا کا مرجع بیان کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کا مرجع خاصہ اور عرضِ عام ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ اَلْكُلِّیُ الخ: سے غرضِ شارح کچھ معمولی تغیر کے ساتھ خلاصۂ کلامِ ماتن کی تقریر کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کلی عرضی دو حال سے خالی نہیں ہو گی لازم ہو گی یا مفارق ہو گی۔

اِذْ لَا یَخْلُوْ اِمَّا الخ: سے غرضِ شارح مذکورہ نظریہ مصنف پر دلیل لانا ہے، شارح کہتے ہیں کہ کلی عرضی کی دو ہی صورتیں ہیں کہ یا تو اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال وممتنع ہو گا یا نہیں، بصورتِ اوّل عرضِ لازم اور بصورتِ ثانی عرضِ مفارق۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ اللَّازِمُ یَنْقَسِمُ بِتَقْسِیْمَیْنِ اَحَدُهُمَا اَنَّ لَازِمَ الشَّیْءِ

اِمَّا لَازِمٌ لَهٗ بِالنَّظَرِ اِلٰى نَفْسِ الْمَاهِيَّةِ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ خُصُوْصِ وُجُوْدِهَا فِي الْخَارِجِ اَوْ فِي الذِّهْنِ وَ ذَالِكَ بِاَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الشَّيْءُ بِحَيْثُ كُلَّمَا تُحُقِّقَ فِي الذِّهْنِ اَوْ فِي الْخَارِجِ كَانَ هٰذَا اللَّازِمُ ثَابِتًا لَهٗ وَاِمَّا لَازِمٌ لَهٗ بِالنَّظَرِ اِلٰى وُجُوْدِهِ الْخَارِجِيِّ اَوِ الذِّهْنِيِّ فَهٰذَا الْقِسْمُ بِالْحَقِيْقَةِ قِسْمَانِ حَاصِلَانِ فَاَقْسَامُ اللَّازِمِ بِهٰذَا التَّقْسِيْمِ ثَلٰثَةٌ لَازِمُ الْمَاهِيَّةِ كَزَوْجِيَّةِ الْاَرْبَعَةِ وَلَازِمُ الْوُجُوْدِ الْخَارِجِيِّ كَاِحْرَاقِ النَّارِ وَلَازِمُ الْوُجُوْدِ الذِّهْنِيِّ كَكَوْنِ حَقِيْقَةِ الْاِنْسَانِ كُلِّيَّةً فَهٰذَا الْقِسْمُ يُسَمّٰى مَعْقُوْلًا ثَانِيًا اَيْضًا

ترجمہ: پھر لازم دو تقسیموں کے ساتھ منقسم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ شی ء کا لازم یا تو شی ء کو محض ماہیت کے اعتبار سے لازم ہو گا قطع نظر اس کے وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی کی خصوصیت کے۔ اور یہ بایں طور پر ہو گا کہ شے جب بھی ذہن میں یا خارج میں پائی جائے تو یہ لازم اس کے لیے ثابت ہو جائے، یا پھر شئ ء کا لازم شے کو اس کے وجودِ خارجی یا وجودِ ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو یہ قسم (ثانی) درحقیقت دو قسمیں ہیں جو حاصل ہوئی ہیں۔ (الغرض) اس تقسیم کے ذریعے (لازم کی) تین قسمیں ہیں:

(1) لازم الماہیت: جیسے چار کا جفت ہونا (2) لازم وجود خارجی: جیسے آگ کا جلانا (3) لازم وجود ذہنی: انسان کی حقیقت کا کلی ہونا۔ پس اس قسم (ثالث) کو معقولِ ثانی بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح: ثُمَّ اللَّازِمُ يَنْقَسِمُ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے عرضِ لازم کی دو تقسیمیں کی ہیں۔ پہلی تقسیم لازم الماہیت اور لازم الوجود کی طرف ہے۔

لازم الماہیت: اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کی طبیعت اور ماہیت کو لازم ہو قطع نظر شے کے وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی کے۔ یعنی شے اگر خارج میں پائی جائے تو بھی اسے لازم ہو، ذہن میں پائی جائے تو پھر بھی اسے لازم ہو۔ جیسے زوجیت اربعہ کو

لازم ہے، اربعہ خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں، اس کی حقیقت و ماہیت کو جفت ہونا لازم ہے۔

لازم الوجود: اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس وجودِ خارجی یا وجودِ ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو۔

فَهٰذَا الْقِسْمُ بِالْحَقِيْقَةِ الخ: سے غرض شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: عرضِ لازم کی یہ تقسیم ثلاثیہ ہے یعنی تین اقسام (لازم الماہیت، لازم وجودِ خارجی، لازم وجودِ ذہنی) پر مشتمل ہے تو پھر ماتن نے تقسیمِ ثلاثیہ سے تقسیمِ ثنائیہ (دو قسموں پر مشتمل تقسیم) کی طرف عدول کیوں کیا؟

جواب: ماتن نے تقسیم ثلاثیہ سے تقسیم ثنائیہ کی طرف عدول نہیں کیا بلکہ ماتن کی اس تقسیم اوّل میں قسمِ ثانی (لازم الوجود) درحقیقت دو قسمیں ہیں، جن کو ماتن نے اختصار کے پیشِ نظر عبارتِ واحدہ میں تحریر فرمایا ہے۔ ان دو قسموں کو ملاحظہ فرمایئے۔

(1) **لازم وجود خارجی:** اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس کے وجودِ خارجی کے اعتبار سے لازم ہو وجودِ ذہنی کے عتبار سے لازم نہ ہو۔ جیسے جلانا آگ کو آگ کے خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے لازم ہے ذہن میں لاکھ بار آگ کا تصور کیا جائے وہ نہیں جلاتی۔ یعنی آگ جلاتی تب ہے جب خارج میں پائی جائے۔

(2) **لازم وجود ذهنی:** اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس کے وجودِ ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو، وجودِ خارجی کے اعتبار سے لازم نہ ہو۔ جیسے کلی ہونا انسان کو اس کے ذہن میں پائے جانے کے اعتبار سے لازم ہے خارج میں پائے جانے کے سے اعتبار نہیں۔ یعنی اگر انسان کو ذہن میں سوچیں تو کلی ہے کیونکہ اس کا اطلاق افرادِ کثیرہ پر ہوگا۔ لیکن خارج میں دیکھیں! تو انسان زید، عمرو، بکر وغیرہ کی صورت میں ہے جو کہ جزئی ہیں کلی نہیں۔ فَاَقْسَامُ اللَّازِمِ بِهٰذَا الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی اس تقسیمِ اول کے اعتبار سے لازم کی تین قسمیں ہوگئیں۔

(1) لازم الماہیت (2) لازمِ وجودِ خارجی (3) لازمِ وجودِ ذہنی۔

فَهٰذَا الْقِسْمُ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ لازمِ وجودِ ذہنی کو مناطقہ **معقول ثانی** بھی کہتے ہیں۔ یعنی یہ وہ لازم ہے کہ جس کو عقل ثانیاً تصور کرتی ہے۔ جیسے مذکورہ مثال میں پہلے عقل نے انسان کا تصور کیا پھر ثانیاً اس کے کلی ہونے کا تصور کیا۔

﴿شرح﴾ وَالثَّانِي اَنَّ اللَّازِمَ اِمَّا بَيِّنٌ اَوْ غَيْرُ بَيِّنٍ وَالْبَيِّنُ لَهٗ مَعْنَيَانِ اَحَدُهُمَا الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ كَمَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُ الْبَصَرِ مِنْ تَصَوُّرِ الْعَمٰى فَهٰذَا مَا يُقَالُ بَيِّنٌ بِالْمَعْنَى الْاَخَصِّ وَ حِيْنَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيِّنِ هُوَ اللَّازِمُ الَّذِي لَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُهٗ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ كَالْكِتَابَةِ بِالْقُوَّةِ لِلْاِنْسَانِ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم یہ ہے کہ لازم یا بین ہوگا یا غیرِ بین! اور لازمِ بین کے دو معنی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور لازم آئے۔ جس طرح بصر کا تصور عمیٰ کے تصور سے لازم آتا ہے۔ پس یہی وہ لازم ہے کہ جسے بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت غیرِ بین وہ لازم ہوگا کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور لازم نہ آئے جیسے کتابت بالقوۃ انسان کیلئے۔

تشریح: وَالثَّانِي اَنَّ اللَّازِمَ الخ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور عرضِ لازم کی دو تقسیموں میں سے تقسیمِ ثانی کا ذکر کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں لازم کی دو قسمیں ہیں۔ (1) لازمِ بین (2) لازمِ غیرِ بین۔

وَالْبَيِّنُ لَهٗ مَعْنَيَانِ: سے شارح کہتے ہیں لازمِ بین کے دو معنی ہیں۔ پہلا معنی یہ ہے ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور آئے۔ (اس لازمِ بین کو لازمِ بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے) جیسے عمیٰ کو بصر لازم ہے۔ تو عمیٰ کے تصور سے بصر کا تصور لازماً آتا ہے کیونکہ عمیٰ کا معنی ہے عدم البصر (بصر کا نہ ہونا) قاعدہ یہ ہے کہ شے کی نفی سے شے کا تصور ضرور آتا ہے لہٰذا بصر کی نفی سے بصر کا تصور ضرور آئے گا۔

وَ حِيْنَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيِّنِ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ لازمِ بین کے مقابلے

میں لازمِ غیر بین یہ ہوگا کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ آئے جیسے کاتب بالقوۃ انسان کو لازم ہے، لیکن انسان (حیوان ناطق) کے تصور سے کاتب بالقوۃ کا تصور نہیں آتا۔☆

﴿شرح﴾ وَالثَّانِیْ مِنْ مَعْنَی الْبَیِّنِ هُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهٖ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَالنِّسْبَةِ بَیْنَهُمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ کَزَوْجِیَّةِ الْاَرْبَعَةِ فَاِنَّ الْعَقْلَ بَعْدَ تَصَوُّرِ الْاَرْبَعَةِ وَالزَّوْجِیَّةِ وَنِسْبَةِ الزَّوْجِیَّةِ اِلَیْهَا یَحْکُمُ جَزْمًا بِاَنَّ الزَّوْجِیَّةَ لَازِمَةٌ لَهَا وَذٰلِكَ یُقَالُ لَهُ الْبَیِّنُ بِالْمَعْنَی الْاَعَمِّ وَحِیْنَئِذٍ فَغَیْرُ الْبَیِّنِ هُوَ اللَّازِمُ الَّذِیْ لَا یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهٖ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَالنِّسْبَةِ بَیْنَهُمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ کَالْحُدُوْثِ لِلْعَالَمِ

ترجمہ: لازمِ بین کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کے تصور سے اور ان دونوں (لازم وملزوم) کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین لازم آئے جیسے چار کا جفت ہونا کیونکہ عقل اربعہ، زوجیت اور زوجیت کی نسبت جو اربعہ کی طرف ہے ان کے تصور کے بعد یہ یقینی حکم لگاتی ہے کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے یہ لازمِ بین وہی ہے جسے بین بالمعنیٰ الاعم کہا جاتا ہے اور اس وقت لازمِ غیر بین وہ لازم ہوگا جو ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کے تصور سے اور ان دونوں (لازم وملزوم) کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین لازم نہ آئے جیسے حدوث عالم کے لیے۔

تشریح: وَالثَّانِیْ مِنْ مَعْنَی الْبَیِّنِ الخ: سے شارح لازم بین کے دو معانی میں سے دوسرے معنی کا ذکر کررہے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ لازم بین کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ملزوم کا بھی تصور کریں اور لازم کا بھی تصور کریں اور نسبت کا بھی تصور کریں تو پھر لازم وملزوم کے درمیان لزوم کا یقین حاصل ہو جائے۔

وَالنِّسْبَةِ بَیْنَهُمَا: سے غرض شارح اس لازمِ بین کی تعریف میں لفظِ نسبت کا ذکر

کر کے بتانا ہے کہ ماتن نے نسبت کا ذکر نہیں کیا جبکہ اس لازمِ بین میں نسبت کا تصور بھی ضروری ہے۔ ایسے لازم بین کو لازمِ بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے جیسے کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے یعنی اربعہ کا بھی تصور کریں کہ اربعہ میں چار واحد ہوتے ہیں اور زوجیت کا بھی تصور کریں کہ وہ منقسم بمتساویین ہوتا ہے اور نسبت کا بھی تصور کریں کہ جفت ہونا چار کے عدد پر صادق آتا ہے یا نہیں تو پھر جزم ویقین حاصل ہوگا کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے۔

وَ حِينَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيِّنِ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ لازمِ بین کے مقابلے میں لازمِ غیر بین یہ ہوگا کہ ملزوم اور لازم اور نسبت کے تصور سے لازم وملزوم کے درمیان لزوم کا یقین نہ آئے۔ جیسے کہ حدوث عالَم کو لازم ہے اب اگر حادث کا بھی تصور کریں کہ وہ مسبوق بالعدم (جس سے پہلے عدم ہو) ہوتا ہے اور عالَم کا بھی تصور کریں کہ موجود ماسوی اللہ کو عالَم کہتے ہیں اور نسبت کا بھی تصور کریں کہ حادث ہونا عالَم پر صادق آتا ہے یا نہیں تو پھر بھی ان کے درمیان لزوم کا جزم ویقین حاصل نہیں ہوتا، بلکہ یہ لازم دلیل (العالم متغیر وکل متغیر حادث) کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ یہ نظری مسئلہ ہے۔

﴿شرح﴾ فَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الثَّانِيْ بِالْحَقِيْقَةِ تَقْسِيْمَانِ اِلَّا اَنَّ الْقِسْمَيْنِ الْحَاصِلَيْنِ عَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ اِنَّمَا يُسَمَّيَانِ بِالْبَيِّنِ وَغَيْرِ الْبَيِّنِ

ترجمہ: پس یہ تقسیمِ ثانی درحقیقت دو تقسیمیں ہیں مگر چونکہ ہر تقدیر پر دو قسمیں حاصل ہونگی بس! ان دونوں کا نام بین وغیر بین رکھ دیا جاتا ہے۔

تشریح: فَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الثَّانِيْ الخ: سے شارح بتاتے ہیں کہ ماتن کی بیان کردہ لازم کی دوسری تقسیم (لازمِ بین وغیر بین) بھی لازم کی پہلی تقسیم کی طرح درحقیقت دو تقسیموں پر مشتمل ہے۔ یعنی لازم بین کی بھی دو قسمیں ہیں:

(1) لازم بین بالمعنی الاخص (2) لازم بین بالمعنی الاعم۔

اور لازم غیر بین کی بھی دو قسمیں ہیں:

(1) لازم غیر بین بالمعنی لاخص (2) لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔

اِلَّا اَنَّ الْقِسْمَیْنِ الْحَاصِلَیْنِ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب ماتن کی بیان کردہ عرضِ لازم کی تقسیم ثانی میں مذکور لازم دو تقسیموں پر مشتمل ہے تو پھر ماتن نے ایک تقسیم کیوں ذکر کی؟

جواب: چونکہ دونوں تقسیموں میں جو اقسام حاصل ہوتیں ہیں ان کو بین اور غیر بین کہا جاتا ہے یعنی بین بالمعنی الاخص اور بین بالمعنی الاعم کو **لازم بین** کہا جاتا ہے اور غیر بین بالمعنی الاخص اور غیر بین بالمعنی الاعم کو **لازم غیر بین** کہا جاتا ہے۔ اس لیے ماتن نے اختصار کے پیشِ نظر ان دونوں تقسیموں کو ایک تقسیم کی صورت میں ذکر کیا۔

﴿شرح﴾ **قَوْلُهُ يَدُوْمُ ☆ كَحَرْكَةِ الْفَلَكِ فَاِنَّهَا دَائِمَةٌ لِلْفَلَكِ وَاِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ اِنْفِكَاكُهَا بِالنَّظْرِ اِلٰى ذَاتِهِ**

ترجمہ: ماتن کا قول: يَدُوْمُ: جیسے حرکت فلک کے لیے کیونکہ یہ ہمیشہ فلک کے لیے ہے اگرچہ فلک کی ذات کی طرف نظر کرنے سے حرکت کا جدا ہونا ممتنع نہیں۔

تشریح: كَحَرْكَةِ الْفَلَكِ: سے شارح عرضِ مفارق دائمی (جسے نا قابلِ زوال بھی کہا جاتا ہے) کی مثال دینا چاہتے ہیں کہ جیسے حرکت آسمان کے لیے عرضِ مفارق دائمی ہے یعنی اس کا آسمان سے جدا ہونا محال تو نہیں ہے، جدا تو ہو سکتی ہے لیکن ہوتی نہیں ہے۔

وَاِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ الخ: سے غرضِ شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: جب حرکت آسمان کے ساتھ ہمیشہ سے ہے اور دائمی ہے تو پھر اسے لازم ہونا چاہیئے؟

جواب: حرکت آسمان کو لازم اس لیے نہیں ہے کہ اگر آسمان کی ذات کی طرف

دیکھا جائے تو حرکت کا اس سے جدا ہونا محال وممتنع نہیں ہے کیونکہ وہ مخلوق ہے، حرکت اس سے جدا ہو سکتی ہے۔

فائدہ: آسمان کا متحرک ہونا یہ نظریہ فلاسفہ کا ہے ہم تو زمین وآسمان کو ساکن مانتے ہیں جیسا کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق مبارکہ ہے۔

﴿ضروری بات﴾ علم خدا کلی ہے، اور علم مصطفیٰ ﷺ بھی کلی ہے فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ ﷺ کلی متناہی ہے، اور علم خدا کلی غیر متناہی ہے، اور پھر علم خدا ذات خدا کے لیے دائمی ہے، اور علم مصطفیٰ ذات مصطفیٰ ﷺ کے لیے دائمی ہے، فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ ﷺ کلی عرضی ہو کر عرضِ مفارق دائمی ہے، یعنی جس کا ذات مصطفیٰ ﷺ سے جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہوتا نہیں ہے، جبکہ علم خدا کلی عرضی ہو کر عرضِ لازم ہے، یعنی جس کا ذاتِ خدا سے جدا ہونا ہی ممتنع ومحال ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ بِسُرْعَةٍ ☆ وَ صُفْرَةِ الْوَجِلِ

ترجمہ: ماتن کا قول: بِسُرْعَةٍ: جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی۔

تشریح: وَ صُفْرَةِ الْوَجِلِ الخ: سے شارح قابلِ زوال عرضِ مفارق کی قسمِ اول (سریع الزوال) کی مثال دینا چاہتے ہیں۔ جیسے شرمندگی کی سرخی یہ اپنے معروض سے جلدی جدا ہوتی ہے۔ اسی طرح خوف کی زردی بھی اپنے معروض سے جلدی جدا ہوتی ہے۔ الغرض شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی اپنے معروض کے لیے قابلِ زوال عرضِ مفارق کی قسمِ اول (سریع الزوال) ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ اَوْبُطُوْءٍ ☆ كَالشَّبَابِ

ترجمہ: ماتن کا قول اَوْبُطُوْءٍ جیسے جوانی۔

تشریح: كَالشَّبَابِ: سے شارح عرضِ مفارق قابلِ زوال کی قسمِ ثانی (بطیء الزوال) کی مثال دینا چاہتے ہیں۔ جیسے جوانی یہ اپنے معروض سے دیر بعد جدا ہوتی ہے۔ لہٰذا جوانی اپنے معروض کے لیے قابلِ زوال عرضِ مفارق کی قسمِ ثانی (بطیء الزوال) ہے۔

فصل ﴿متن﴾ مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِ يُسَمّٰى كُلِّياً مَنْطِقِيّاً وَمَعْرُوْضُهٗ طَبْعِيّاً وَالْمَجْمُوْعُ عَقْلِيّاً

ترجمہ: کلی کے مفہوم کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے اور اس کے معروض کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے اور (عارض ومعروض) مجموعہ کو کلی عقلی کہا جاتا ہے۔

تشریح: مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِ الخ: سے ماتن کلی کی ایک اور تقسیم فرما رہے ہیں، کہ مطلقاً کلی کی تین قسمیں ہیں:

(1) منطقی (2) طبعی (3) عقلی۔ پھر ہر ایک قسم کی تعریف کو ذکر کر دیا ہے۔

تعریفات: مفہومِ کلی کو **کلی منطقی** کہا جاتا ہے اور مفہومِ کلی کے مصداق کو **کلی طبعی** کہا جاتا ہے اور مفہومِ کلی اور مفہومِ کلی کے مصداق کے مجموعے کو **کلی عقلی** کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِ ☆ اَیْ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْكُلِّيِ يَعْنِیْ اَلْمَفْهُوْمُ الَّذِیْ لَایَمْتَنِعُ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ يُسَمّٰی كُلِّيًا مَنْطِقِيًّافَاِنَّ الْمَنْطِقِیَّ يَقْصِدُ مِنَ الْكُلِّيِ هٰذَاالْمَعْنٰی

ترجمہ: ماتن کا قول: مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِ: یعنی وہ چیز جس پر لفظِ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے یعنی وہ مفہوم کہ جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کر لینا ممتنع نہ ہو اس کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے کیونکہ ہر منطقی کلی سے اسی معنیٰ کا قصد کرتا ہے۔

تشریح: اَیْ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الخ: سے غرضِ شارح ماتن کی بیان کردہ کلی منطقی کی تعریف (مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِ) کی تفسیر کرنا ہے۔ کہ مفہومِ کلی کا مطلب یہ ہے کہ وہ مفہوم جس پر لفظِ کلی کا اطلاق کیا جائے۔

يَعْنِیْ اَلْمَفْهُوْمُ الَّذِیْ الخ: سے شارح مفہومِ کلی کی تفسیر کرنے کے بعد پھر دوبارہ تفسیر کر رہے ہیں، اس لیے کہ مذکورہ تفسیر کلی طبعی کو شامل تھی۔ کیونکہ انسان وحیوان وغیرہ جو کہ کلی طبعی ہیں ان پر بھی لفظِ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ لہٰذا شارح نے اَلْمَفْهُوْمُ الَّذِیْ

الــخ: سے دوبارہ تفسیر کر کے بتایا کہ مفہوم کلی سے مراد وہ مفہوم ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہ ہو۔

فَـاِنَّ الْـمَـنْـطِقِیَّ الخ: سے غرضِ شارح کلی منطقی کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے، کہ کلی منطقی کو کلی منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ جب بھی منطقی لوگ کلی کا استعمال کرتے ہیں تو کلی سے ان کی مراد کلی کا مفہوم (جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہ ہو) ہوتا ہے، اس لیے مفہومِ کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ مَـعْـرُوْضُـهٗ ☆اَیْ مَـا یَـصْـدُقُ عَـلَـیْـهِ مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِّ كَالْاِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ يُسَمّٰى كُلِّيًّا طَبْعِيًّا لِوُجُوْدِهٖ فِي الطَّبَائِعِ يَعْنِيْ فِي الْخَارِجِ عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ

ترجمہ: ماتن کا قول مَـعْـرُوْضُـہٗ یعنی جس پر مفہوم کلی صادق آئے جیسے انسان اور حیوان اس کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے، کلی کے طبیعتوں یعنی خارج میں پائے جانے کی وجہ سے اس طریقے پر جو عنقریب آئے گا۔

تشریح: اَیْ مَـا یَـصْـدُقُ الـخ سے غرضِ شارح ماتن کی بیان کردہ کلی طبعی کی تعریف (مَـعْـرُوْضُـہٗ) کی تفسیر و وضاحت کرنا ہے۔ کہ ماتن کے قول (مَـعْـرُوْضُـہٗ) کا مطلب کیا ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ مَعْرُوْضُہٗ کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلی جس پر مفہوم کلی صادق آئے۔ یعنی مفہومِ کلی کے مصداق کو کلی طبعی کہا جاتا ہے۔ جیسے انسان و حیوان۔

لِوُجُـوْدِهٖ فِـي الطَّبَائِعِ: سے غرضِ شارح کلی طبعی کی وجہ تسمیہ کو ذکر کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کلی طبعی کو کلی طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ طبعی کا معنی خارج ہے تو چونکہ مفہومِ کلی کا مصداق یعنی کلی طبعی بھی خارج میں پائی جاتی ہے، اس لیے اسے کلی طبعی کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَـوْلُـهٗ وَالْـمَـجْـمُـوْعُ الْـمُـرَكَّـبُ مِنْ هٰذَا الْعَارِضِ وَالْـمَـعْـرُوْضِ كَالْاِنْسَانِ الْكُلِّيِّ يُسَمّٰى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا اِذْ لَا وُجُوْدَ لَهٗ اِلَّا فِي الْعَقْلِ

ترجمہ: ماتن کا قول یعنی اس عارض اور معروض سے مرکب جیسے انسان کلی

اور حیوان کلی۔ اس کا نام کلی عقلی رکھا جاتا ہے کیونکہ یہ (کلی عقلی) نہیں ہوتی مگر عقل میں۔

تشریح: اَلْمُرَکَّبُ: سے غرضِ شارحِ ماتن کی بیان کردہ کلی عقلی کی تعریف یعنی اَلْمَجْمُوْع کا معنی بیان کرنا ہے کہ اس کا معنی مرکب ہے۔

مِنْ هٰذَا الْعَارِض الخ: سے ایک سوال مقدر کا جواب دے دیا۔

سوال: مرکب دو یا دو سے زائد چیزوں کے ملاپ کا نام ہے، تو یہ مجموعہ کس سے مرکب ہے؟

جواب: شارح نے کہا عارض (کلی منطقی) اور معروض (کلی طبعی) کا ملاپ یہ وہ مرکب ہے کہ جسے کلی عقلی کہا جاتا ہے۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ الْکُلِّی اس مثال میں انسان معروض ہے اور اور اَلْکُلِّی عارض ہے۔

اِذْلَا وُجُوْدَلَه سے غرضِ شارح کلی عقلی کی وجہ تسمیہ کو ذکر کرنا ہے، کہ کلی عقلی کو کلی عقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود عقل میں ہی ہوتا ہے خارج میں ہوتا ہی نہیں۔

﴿متن﴾ وَ كَذَا الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ

ترجمہ: اسی طرح پانچ انواع ہیں۔

تشریح: وَ كَذَا الخ سے غرضِ ماتن یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح کلی کی یہ تین قسمیں ہیں منطقی، طبعی اور عقلی، اسی طرح کلی کی جو پانچ انواع ہیں یعنی نوع جنس وغیرہ وہ بھی ان تین اقسام میں تقسیم ہوتی ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَ كَذَا الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ ☆يَعْنِيْ كَمَا اَنَّ الْكُلِّيَ يَكُوْنَ مَنْطِقِيًّا وَطَبْعِيًّا وَعَقْلِيًّا كَذَالِكَ الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ يَعْنِيْ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ وَالنَّوْعَ وَالْخَاصَةَ وَالْعَرْضَ الْعَامَ تَجْرِيْ فِيْ كُلٍّ مِّنْهَا هٰذِهِ الْاِعْتِبَارَاتُ الثَّلٰثُ مَثَلًا مَفْهُوْمُ النَّوْعِ اَعْنِيْ الْكُلِّيَ الْمَقُوْلَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقِيْقَةِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ يُسَمّٰى نَوْعًا مَنْطِقِيًّا وَ مَعْرُوْضُهٗ كَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ نَوْعًا طَبْعِيًّا وَ مَجْمُوْ

عُ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوْضِ كَالْإِنْسَانِ النَّوْعِ نَوْعًا عَقْلِيًّا وَعَلٰى هٰذَا فَقِسِ الْبَوَاقِي

ترجمہ: ماتن کا قول وَ كَذَا الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ: یعنی جس طرح کلی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح پانچ انواع ہیں یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرضِ عام ان میں سے ہر ایک میں یہ تینوں اعتبار جاری ہوتے ہیں مثلاً نوع کے مفہوم یعنی وہ کلی جو ایسے کثیرین پر ماھو کے جواب مین بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں، کا نام نوع منطقی رکھا جائے گا اور اس کے معروض جیسے انسان اور فرس، کا نام نوع طبعی رکھا جائے گا اور عارض اور معروض کے مجموعہ جیسے الانسان النوع کا نام نوع عقلی رکھا جائے گا۔ باقیوں کو اسی مثال پر قیاس کر لیں۔

تشریح: يَعْنِي كَمَا اَنَّ الْكُلِّي: سے غرضِ شارح، ماتن کے قول: وَكَذَا میں سے ذا کا مشارٌ الیہ بیان کرنا ہے کہ اس کا مشارٌ الیہ کلی ہے۔ اور نیز اس سے یہ بھی بتادیا کہ یہاں مشبّہ بہ کلی ہے (کیونکہ کاف حرفِ تشبیہ ہمیشہ مشبہ بہ پر ہی داخل ہوتا ہے) اور انواعِ خمسہ مشبّہ ہیں۔

الْكُلِّيَ يَكُوْنُ مَنْطِقِيًّا الخ: سے غرض شارح کلی (جو مشبہ بہ ہے) کے درمیان اور انواعِ خمسہ (جو کہ مشبہ ہیں) کے درمیان ایک باریک فرق بیان کررہے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کلی جو مشبہ بہ ہے اسے بحیثیت کلی ہونے کے منطقی، طبعی اور عقلی کہا جائے گا مثلاً انسان کو کلی منطقی بھی کہیں گے، کلی طبعی بھی کہیں گے اور کلی عقلی بھی کہیں گے۔ جبکہ اسی انسان کو بحیثیتِ نوع ہونے کے نوعِ طبعی کہیں گے تو نوع منطقی اور نوع عقلی نہیں کہیں گے۔ وعلیٰ ھذا القیاس۔

يَعْنِي الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ الخ: سے غرضِ شارح ماتن کے بیان کردہ لفظ اَلْاَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ کا معنی مرادی بیان کرنا ہے کہ انواعِ خمسہ سے مراد نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرضِ عام ہیں۔

الاختصار یَعْنِیْ کَمَا اَنَّ الْکُلِّی سے شارح ماتن کے بیان کردہ اجمالی قول (وَ کَذَا الْاَنْوَاعُ الْخَمْسَۃُ) کی تفصیل کر رہے ہیں کہ جس طرح کلی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح انواع خمسہ بھی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہیں کیونکہ انواع خمسہ میں سے ہر ایک کا مفہوم بھی ہے، مصداق بھی ہے اور مفہوم ومصداق کا مجموعہ بھی ہے لہٰذا مفہوم جنس کو جنسِ منطقی اور مفہوم کے مصداق کو جنسِ طبعی اور مفہوم ومصداق کے مجموعے کو جنسِ عقلی کہیں گے۔ باقی انواع کو اسی پر قیاس کر لیں۔

﴿شرح﴾ بَلِ الْاِعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثُ تَجْرِیْ فِی الْجُزْئِیِّ اَیْضًا فَاِنَّا اِذَا قُلْنَا زَیْدٌ جُزْئِیٌّ اَعْنِیْ مَا یَمْتَنِعُ فَرْضُ صِدْقِہٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ یُسَمّٰی جُزْئِیًّا مَنْطِقِیًّا وَمَعْرُوْضُہٗ اَعْنِیْ زَیْدًا یُسَمّٰی جُزْئِیًّا طَبْعِیًّا وَالْمَجْمُوْعُ اَعْنِیْ زَیْدًا الْجُزْئِیَّ یُسَمّٰی جُزْئِیًّا عَقْلِیًّا

ترجمہ: بلکہ یہ اعتبارات ثلثہ جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں کیونکہ جب ہم زید جزئی کہیں تو جزئی کے مفہوم یعنی وہ مفہوم کہ جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو، کا نام جزئی منطقی رکھا جاتا ہے۔ اور اس کے مصداق یعنی زید کا نام جزئی طبعی رکھا جاتا ہے اور ان دونوں کے مجموعہ یعنی زید الجزئی کا نام جزئی عقلی رکھا جاتا ہے۔

تشریح: بَلِ الْاِعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثُ الخ: سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن نے تو یہ اعتباراتِ ثلثہ کلی اور انواع کلی میں جاری کیئے ہیں جبکہ یہ اعتباراتِ ثلثہ جزئیات میں بھی جاری ہوتے ہیں کیونکہ جزئی کا مفہوم (جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو) بھی ہوتا ہے، لہٰذا اسے جزئی منطقی کہیں گے، اور اس مفہوم کا مصداق بھی ہوتا ہے، لہٰذا اسے جزئی طبعی کہیں گے، اور مفہوم ومصداق کا مجموعہ بھی ہوتا ہے لہٰذا اسے جزئی عقلی کہیں گے۔

فائدہ: یہاں لفظِ بل ترقی کے لیے ہے۔

﴿متن﴾ وَ الْحَقُّ اَنَّ وُجُوْدَ الطَّبْعِیِّ بِمَعْنٰی وُجُوْدِ اَشْخَاصِہٖ

ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ وجود طبعی اپنے اشخاص کے وجود کے معنی میں ہے۔

تشریح: وَ الْحَقُّ اَن الخ: سے غرضِ ماتن اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے، کیونکہ یہ انداز (حق یہ ہے کہ) اس وقت اپنایا جاتا ہے کہ جب کسی اختلافی مسئلہ میں جانبِ راجح کو ذکر کرنا ہو۔

بِمَعْنیٰ وُجُوْدِ اَشْخَاصِہٖ: سے غرضِ ماتن یہ بتانا ہے کہ کلی طبعی خواہ جنسِ طبعی ہو یا نوعِ طبعی، فصل طبعی ہو یا عرضِ عام طبعی اور اسی طرح خاصہ طبعی الغرض کوئی بھی کلی طبعی اس کا خارج میں سرے سے وجود ہی نہیں، خارج میں اس کے افراد پائے جاتے ہیں، اور کلی طبعی ذہن میں پائی جاتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہٗ وَ الْحَقُّ اَنَّ وُجُوْدَ الطَّبْعِیِّ بِمَعْنیٰ وُجُوْدِ اَشْخَاصِہٖ☆لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّشَکَّ فِیْ اَنَّ الْکُلِّیَ الْمَنْطِقِیَّ غَیْرُ مَوْجُوْدٍ فِیْ الْخَارِجِ فَاِنَّ الْکُلِّیَۃَ اِنَّمَاتَعْرِضُ الْمَفْھُوْمَاتِ فِی الْعَقْلِ وَلِذَا کَانَتْ مِنَ الْمَعْقُوْلَاتِ الثَّانِیَۃِ وَکَذَا فِیْ اَنَّ الْعَقْلِیَّ غَیْرُ مَوْجُوْدٍ فِیْہِ فَاِنَّ اِنْتِفَاءَ الْجُزْءِ یَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْکُلِّ

ترجمہ: ماتن کا قول وَ الْحَقُّ اَنَّ وُجُوْدَ الطَّبْعِیِّ بِمَعْنیٰ وُجُوْدِ اَشْخَاصِہٖ ☆اس بات میں شک کرنا مناسب نہیں کہ کلی منطقی کا خارج میں وجود نہیں، کیونکہ کلی ہونا مفہومات کو عقل میں عارض ہوتا ہے اسی لیے یہ کلی ہونا معقولاتِ ثانیہ میں سے ہے۔اور اسی طرح شک کرنا مناسب نہیں ہے کہ کلی عقلی کا خارج میں وجود نہیں کیونکہ جزء کا منتفی ہونا کل کے منتفی ہونے کو لازم کرتا ہے۔

تشریح: لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّشَکَّ سے غرض شارح ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے ماقبل میں کلی کی تین اقسام ذکر کی ہیں، ان میں سے صرف کلی طبعی کے متعلق بتایا ہے کہ وہ خارج میں نہیں پائی جاتی جبکہ باقی دو قسموں کے متعلق نہیں

بیان کیا کہ ان کا وجود خارج میں ہے یا نہیں؟ ایسا کیوں؟

جواب: کلی منطقی کا خارج میں نہ پایا جانا بدیہی تھا اس طرح کہ کلی منطقی مفہومِ کلی کو کہتے ہیں اور مفہوم کو کلیت عقل میں ہی عارض ہوتی ہے خارج میں نہیں ہوتی، اسی وجہ سے کلی منطقی کو معقولاتِ ثانیہ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا کلی منطقی خارج میں نہ پائی گئی۔ اور اسی طرح کلی عقلی کا خارج میں نہ پایا جانا بھی واضح تھا کیونکہ کلی عقلی، کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموعے کو کہتے ہیں، تو جب جزء (کلی منطقی) خارج میں نہیں پائی جاتی تو کل کیسے پایا جائیگا؟ لہٰذا کلی طبعی خارج میں نہ پائی گئی۔

﴿شرح﴾ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِیْ اَنَّ الطَّبِعِیَّ کَالْاِنْسَانِ مِنْ حَیْثُ هُوَ اِنْسَانٌ اَلَّذِیْ یَعْرِضُهُ الْکُلِّیَّةُ فِی الْعَقْلِ هَلْ هُوَ مَوْجُوْدٌ فِی الْخَارِجِ فِیْ ضِمْنِ اَفْرَادِهٖ اَمْ لَا بَلْ لَیْسَ الْمَوْجُوْدُ فِیْهِ اِلَّا الْاَفْرَادُ وَالْاَوَّلُ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الْحُکَمَاءِ وَالثَّانِیْ مَذْهَبُ بَعْضِ الْمُتَاَخِّرِیْنَ وَمِنْهُمُ الْمُصَنِّفُ وَلِذَا قَالَ اَلْحَقُّ هُوَ الثَّانِیْ

ترجمہ: اور جھگڑا فقط اس بات میں ہے کہ طبعی جیسے انسان جسے عقل میں کلی ہونا عارض ہوتا ہے انسان ہونے کی حیثیت سے، کیا وہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ بلکہ خارج میں فقط افراد موجود ہیں پہلا مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب بعض متاخرین کا ہے اور مصنف انہی (متاخرین) میں سے ہیں۔ اس لیے انہوں نے کہا کہ حق وہ دوسرا مذہب ہے۔

تشریح: وَاِنَّمَا النِّزَاعُ: سے غرض شارح اس امر کی طرف کی اشارہ کرنا ہے کہ کلی منطقی اور کلی طبعی کے خارج میں نہ پائے جانے پر اتفاق ہے، اور ساتھ ساتھ اس اختلاف کو بیان کرنا ہے جس کی طرف ماتن نے وَ اَلْحَقُّ اَنَّ الخ سے اشارہ کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ جمہور مناطقہ کے نزدیک کلی طبعی خارج میں اپنے افراد

کے ضمن میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اگر خارج میں نہ پائی گئی تو عقل میں اس کا تصور کیسے ہوگا؟ جبکہ بعض متاخرین مناطقہ کے نزدیک کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی۔

فِیْ ضِمْنِ اَفْرَادِہٖ سے اشارہ اس امر کی طرف کردیا کہ اختلاف کلی طبعی کے خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائے جانے پر ہے، ورنہ اس امر میں اتفاق ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد سے قطع نظر ہوکر خارج میں نہیں پائی جاتی۔

وَالْاَوَّلُ مَذْھَبُ جُمْھُوْرِالخ: سے شارح کہتے ہیں کہ کلی طبعی کے مذکورہ اختلاف (کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟) میں پہلا موقف (کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے) جمہور مناطقہ کا ہے، اور دوسرا مذہب ((کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی نہیں جاتی ہے) بعض متاخرین مناطقہ کا ہے۔

وَمِنْھُمُ الْمُصَنِّفُ: سے شارح نے بتایا کہ ماتن متاخرین مناطقہ میں سے ہیں یعنی ماتن کے نزدیک بھی بعض متاخرین مناطقہ کی طرح کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی۔

وَلِھٰذَا قَالَ اَلْحَق الخ: سے شارح نے اپنی مذکورہ گفتگو (ماتن کے نزدیک بھی کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی) پر دلیل دینا ہے کہ ماتن کے اسی نظریہ کے ہونے کی وجہ سے ماتن نے کہا کہ حق بات نظریہ ثانی ہے۔

﴿شرح﴾ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَوْ وُجِدَ الْكُلِّيُّ فِي الْخَارِجِ فِيْ ضِمْنِ اَفْرَادِهٖ لَزِمَ اِتِّصَافُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ بِالصِّفَاتِ الْمُتَضَادَةِ كَالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَوُجُوْدُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ فِي الْاَمْكِنَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ

ترجمہ: اور یہ (حق ہونا) اس لیے ہے کہ اگر کلی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جائے تو ایک شے کا صفاتِ متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا جیسے کلی ہونا اور جزئی ہونا اور ایک شے کا متعدد مکانات میں پایا

جانا لازم آئے گا۔

تشریح: وَذٰلِکَ لِاَنَّہٗ لَوْ وُجِدَالخ: سے غرضِ شارح نظریہ ماتن (حق یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی) پر دلائل دینا ہے۔

لَزِمَ اِتِّصَافُ الشَّیْءِ الخ: سے پہلی دلیل کہ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے تو پھر ایک شے کا صفاتِ متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا مثلاً زید اپنے تشخصِ ذاتی کے ساتھ جزئی ہے، اور انسان ہونے کی وجہ سے کلی ہے، لہٰذا زید جزئی بھی ہوا اور کلی بھی ہوا حالانکہ ایک شے کا صفاتِ متضادہ کے ساتھ متصف ہونا باطل ہے لہٰذا کلی طبعی کا خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پایا جانا بھی باطل ہوا۔

وَجُوْدُالشَّیْءِ الْوَاحِدِالخ: سے دوسری دلیل کہ اگر کلی طبعی کو خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں مانا جائے تو پھر ایک شے کا متعدد مکانات میں پایا جانا لازم آئے گا مثلاً زید (جو کہ جزئی ہے) لاہور میں ہے اور ماہیت انسانی (جو کہ کلی طبعی ہے) بھی زید کے ضمن میں لاہور میں پائی گئی اسی طرح عمرو اسلام آباد میں ہے تو اس کے تحت ماہیت انسانی اسلام آباد میں پائی گئی، خالد شیخوپورہ میں ہے تو ماہیتِ انسانی شیخوپورہ میں بھی پائی گئی الغرض ماہیت انسانی جو کہ کلی طبعی ہے متعدد مقامات پر پائی گئی حالانکہ شے واحد کا متعدد مقامات پر پایا جانا باطل ہے لہٰذا کلی طبعی کا خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پایا جانا باطل ہوا۔

﴿شرح﴾ وَحِیْنَئِذٍ فَمَعْنیٰ وُجُوْدِا لطَّبْعِیِّ ھُوَ اَنَّ اَفْرَادَہٗ مَوْجُوْدَۃٌ وَ فِیْہِ تَاَمُّلٌ وَ تَحْقِیْقُ الْحَقِّ فِیْ حَوَاشِی التَّجْرِیْدِ فَانْظُرْفِیْھَا

ترجمہ: پس اس وقت کلی طبعی کے (خارج میں) پائے جانے کا معنیٰ یہ ہے کہ کلی طبعی کے افراد (خارج میں) پائے جاتے ہیں۔ اور اس دلیل میں سوچ لے اور حق کی تحقیق تجرید کے حواشی میں ہے پس اس میں دیکھ لے۔

تشریح: وَحِیْنَئِذٍ فَمَعْنیٰ وُجُوْدِ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا

جواب دینا ہے۔

سوال: جب کلی طبعی خارج میں نہیں پائی جاتی تو پھر اسے طبعی یعنی خارجی کیوں کہا جاتا ہے؟

﴿جوب﴾ چونکہ کلی طبعی کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں پس اسلئے اسے طبعی (خارجی) کہا جاتا ہے۔

فِیہِ تَأَمَّل الخ: سے غرضِ شارح دلیلِ ماتن پر اعتراض کرنا ہے کہ شے واحد کا ایک ہی وقت میں صفاتِ متضادہ کے ساتھ متصف ہونا یا متعدد مقامات میں پایا جانا اس وقت باطل ہوتا ہے جب شے واحد جزئی حقیقی ہو اگر کلی ہو تو پھر باطل نہیں ہوتا۔ جبکہ یہاں پر جس شے کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا یا متعدد مقامات میں پایا جانا لازم آرہا ہے، وہ کلی ہے لہٰذا کلی طبعی کا خارج میں پایا جانا باطل نہ ہوا۔

☆......☆......☆

فصل:

معرف کی بحث

﴿متن﴾ مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَايُقَالُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهٖ

ترجمہ: شی کا معرف وہ چیز جو شی پر بولی جائے تاکہ شی کے تصور کا فائدہ دے

تشریح: منطق کا مقصود دو چیزیں ہوتیں ہیں: (۱) معرّف (۲) حجت۔ معرف چونکہ کلیوں سے مرکب ہوتا ہے، اس لیے مناطقہ پہلے کلیوں کی بحث کرتے ہیں۔

مُعَرِّفُ الشَّيْءِ: سے ماتن اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں شی کا کوئی نہ کوئی معرّف (تعریف) ضرور ہوتا ہے۔ جو شی پر بولا جاتا ہے، تاکہ شی کے تصور کا فائدہ دے۔

مَايُقَالُ عَلَيْهِ: سے ماتن یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معرِّف کے لیے ضروری یہ ہے کہ وہ شے پر محمول ہو، اگر شے پر محمول نہ ہو سکے تو اس کو معرِف نہیں کہیں گے۔ مثلاً زَيْدٌ اِنْسَانٌ میں انسان معرف درست ہے کیونکہ انسان کا اطلاق زید پر درست ہے، لیکن زَيْدٌ مَاءٌ میں ماءٌ معرف درست نہیں کیونکہ پانی کا اطلاق زید پر درست نہیں۔

لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهٖ: سے ماتن یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معرف کے لیے ضروری یہ ہے کہ وہ شے کے تصور کا فائدہ بھی دے اگر شی کے تصو کا فائدہ نہ دے تو پھر اسے معرِف نہیں کہیں گے خواہ شی پر محمول ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً زَيْدٌ جَوْهَرٌ میں جوہر انسان پر محمول تو ہو رہا ہے لیکن یہ زید کے تصور کا فائدہ نہیں دیتا، لہٰذا اسے معرِف نہیں کہیں گے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ مُعَرِّفُ الشَّيْءِ ☆ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ مَا يَتَرَكَّبُ

مِنْهُ الْمُعَرِّفُ شَرَعَ فِي الْبَحْثِ عَنْهُ وَ قَدْ عَلِمْتَ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالذَّاتِ فِيْ هٰذَا الْفَنِّ هُوَ الْبَحْثُ عَنْهُ وَعَنِ الْحُجَّةِ

ترجمہ: ماتن کا قول 'مُعَرِّفُ الشَّيْءِ☆ اس چیز کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد کہ جس سے معرف مرکب ہوتا ہے ماتن معرف کے متعلق بحث کرنے میں شروع ہو رہے ہیں، اور آپ نے جان لیا ہے کہ اس فن میں مقصود بالذات معرف اور حجت کے متعلق ہی بحث کرنا ہے۔

تشریح: بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الخ: سے غرضِ شارح ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے، کہ ماتن نے یہاں پر معرف کی بحث کیوں شروع فرمائی ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ معرف چونکہ کلیات سے مرکب ہوتا ہے، اور ماقبل میں کلیات کا بیان ہو چکا اس لیے اب ماتن معرف کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔

وَ قَدْ عَلِمْتَ اَنَّ الخ: سے غرضِ شارح معرف اور کلیات کی بحث میں فرق بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں معرف مناطقہ کا مقصود بالذات ہے جبکہ کلیات بالذات مقصود نہیں بلکہ معرف کی وجہ سے مقصود ہیں۔

﴿شرح﴾ وَ عَرَّفَهُ بِاَنَّهُ مَا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ اَيِ الْمُعَرَّفِ لِيُفِيْدَ تَصَوُّرَ هٰذَا الشَّيْءِ اِمَّا بِكُنْهِهٖ اَوْبِوَجْهٍ يَمْتَازُ عَنْ جَمِيْعِ مَا عَدَاهُ

ترجمہ: اور ماتن نے معرف کی تعریف بایں طور پر فرمائی کہ جو چیز شی یعنی معرف پر محمول ہوتا کہ وہ اس شی کے تصور کا فائدہ دے یا تصور بکنہہ کا یا تصور بالوجہ کا جو شی کو جمیع ماعدا سے ممتاز کرے۔

تشریح: وَ عَرَّفَهُ بِاَنَّهُ مَا الخ: سے غرضِ شارح ماتن کی بیان کردہ تعریفِ معرف کی وضاحت کرنا ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

مَا يُحْمَلُ: سے شارح نے قولِ ماتن مَا يُقَالُ کا معنی بیان کیا ہے کہ قولِ ماتن مَا يُقَالُ کا معنی مَا يُحْمَلُ ہے، کیونکہ قول کے صلہ میں عَلٰی مذکور ہے اور جہاں قول کے صلہ میں عَلٰی کو ذکر کیا جائے تو وہاں قول بمعنی حمل ہوا کرتا ہے۔

عَلَی الشَّیْءِ سے شارح نے قولِ ماتن عَلَیْهِ کی ضمیرِ مجرور کا مرجع بیان کردیا کہ ہ ضمیرِ مجرور کا مرجع شیء ہے۔

اَیِ الْمُعَرَّف: سے شارح نے بتایا کہ متن میں مذکور لفظ الشَّیْءِ سے مراد معرَّف ہے۔

اِمَّا بِکُنْهِهٖ اَوْبِوَجْهِ الخ: سے غرضِ شارح قولِ ماتن لِاِ فَادَۃِ تَصَوُّرِہٖ کی وضاحت کرنا ہے، اس طرح کہ ماتن نے فرمایا لِاِ فَادَۃِ تَصَوُّرِہٖ یعنی معرِّف معرَّف کے تصور کا فائدہ دے، شارح کہتے ہیں کہ وہ تصور کہ جس کا معرِّف معرَّف کو فائدہ دیتا ہے، وہ دو قسم پر ہے۔ (1) تصور بکنہہ (2) تصور بالوجہ۔

اگر معرِّف معرَّف کی مکمل ذاتیات پر اطلاع کرے تو اسے **تصور بالکنہ** کہتے ہیں۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ، اور اگر معرِّف معرَّف کو جمیع اغیار سے ممتاز کرے تو اسے **تصور بالوجہ** کہتے ہیں۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ ضَاحِكٌ۔

سوال: شارح نے کہا اِمَّا بِکُنْهِهٖ اَوْبِوَجْهٖ یعنی وہ تصور کہ جس کا معرِّف معرَّف کو فائدہ دیتا ہے وہ یا تو تصور بالکنہ ہوگا یا تصور بالوجہ ہوگا ان دونوں تصورین کو مقابلۃً ذکر کیا، حالانکہ تصور بالکنہ خاص ہے اور تصور بالوجہ عام اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام بھی پایا جاتا ہے، لہٰذا جہاں تصور بالکنہ پایا جائے گا وہاں تصور بالوجہ بھی پایا جائے گا پس مقابلۃً ذکر کرنا درست نہ ہوا؟

جواب: شارح کا قول اِمَّا بِکُنْهِهٖ اَوْبِوَجْهٖ یہ قضیہ مانعۃ الخلو ہے یعنی یہ دونوں تصور ایک وقت میں پائے تو جاسکتے ہیں، لیکن یہ دونوں تصور اکٹھے مرتفع نہیں ہوسکتے مثلاً انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کی جائے تو یہ تعریف اطلاع علی الذاتیات بھی ہوگی، اور انسان کو اغیار پر ممتاز بھی کرگئی۔ اور اگر انسان کی تعریف ضاحک سے کی جائے تو یہ انسان کو اغیار (فرس، شجر، حجر وغیرہ) سے ممتاز تو کرتی ہے، لیکن اطلاع علی الذاتیات نہیں کرتی۔

﴿متن﴾ وَیُشْتَرَطُ اَنْ یَّکُوْنَ مُسَاوِیًا لَهٗ وَاَجْلٰی فَلَا یَصِحُّ بِالْاَعَمِّ

وَالْاَخَصِّ وَالْمُسَاوِیْ مَعْرِفَةً وَ جَهَالَةً وَالْاَخْفٰی

ترجمہ: اور شرط قرار دیا گیا ہے کہ معرِّ ف، معرَّ ف کے مساوی ہو اور زیادہ واضح ہو، پس صحیح نہیں ہوگا اعم اور اخص کے ساتھ تعریف کرنا اور نہ ہی اس سے تعریف کرنا جو معرفت و جہالت میں معرَّ ف کے مساوی ہو اور نہ ہی اس سے جو معرَّ ف سے زیادہ پوشیدہ ہو۔

تشریح: وَیُشْتَرَطُ اَنْ الخ: سے غرضِ ماتن معرِّ ف کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں بیان کرنی ہیں۔

(1) معرِّ ف معرَّ ف کے مساوی ہو یعنی معرِّ ف اور معرَّ ف کے درمیان نسبتِ تساوی ہو۔

(2) معرِّ ف معرَّ ف سے زیادہ واضح اور صریح ہو۔

فَلَا یَصِحُّ الخ: سے غرضِ ماتن شرطِ اول کا فائدہ بیان کرنا ہے کہ جب یہ شرط لگا دی گئی کہ معرِّ ف، معرَّ ف کے مساوی ہو تو پھر معرَّ ف کی بنسبت معرِّ ف کا عام ہونا یا معرِّ ف کا خاص ہونا صحیح نہیں ہوگا۔

وَالْمُسَاوِیْ مَعْرِفَةً الخ: سے غرضِ ماتن شرطِ ثانی کا فائدہ بیان کرنا ہے کہ جب یہ شرط لگا دی گئی کہ معرِّ ف زیادہ واضح ہو تو پھر معرَّ ف کی بنسبت علم میں کم یا علم میں برابر معرِّ ف صحیح نہیں ہوگا۔

﴿شرح﴾ وَلِهٰذَا لَمْ یَجُزْ اَنْ یَّكُوْنَ اَعَمَّ مُطْلَقًا لِاَنَّ الْاَعَمَّ لَا یُفِیْدُ شَیْئًا مِنْهُمَا كَالْحَیَوَانِ فِیْ تَعْرِیْفِ الْاِنْسَانِ فَاِنَّ الْحَیَوَانَ لَیْسَ كُنْهَ الْاِنْسَانِ لِاَنَّ حَقِیْقَةَ الْاِنْسَانِ هُوَ الْحَیَوَانُ النَّاطِقُ وَاَیْضًا لَا یُمَیِّزُ الْاِنْسَانَ عَنْ جَمِیْعِ مَا عَدَاهُ لِاَنَّ بَعْضَ الْحَیَوَانِ هُوَ الْفَرَسُ وَكَذَا الْحَالُ فِی الْاَعَمِّ مِنْ وَجْهٍ

ترجمہ: اور اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ معرِّ ف معرَّ ف سے عام ہو مطلقاً، کیونکہ عام ان دونوں میں کسی کا فائدہ نہیں دیتا جیسے حیوان انسان کی

تعریف میں، کیونکہ حیوان انسان کی حقیقت نہیں ہے، اس لئے کہ انسان کی حقیقت حیوانِ ناطق ہے اور اسی طرح حیوان انسان کو جمیع ماعداہ سے ممتاز نہیں کرتا، اس لئے کہ بعض حیوان فرس ہیں اور یہی حال عام من وجہ کا ہے۔

تشریح: وَلِهٰذَا لَمْ يَجُزْ اَنْ يَكُوْنَ اَعَمَّ: سے غرضِ شارح قول ماتن فَلَا يَصِحُّ بِالْاَعَمِّ کا ترجمہ کرنا ہے، کہ جب معرِّف اور معرَّف کے لیے شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان نسبت تساوی ہو پس اسی وجہ سے معرِّف کا معرَّف سے عام ہونا جائز نہیں ہوگا۔

اَعَمَّ مُطْلَقًا سے غرضِ شارح یہ بیان کرنا ہے کہ قول ماتن فَلَا يَصِحُّ بِالْاَعَمِّ میں الْاَعَم سے مطلق الْاَعَم مراد ہے خواہ اعم مطلق ہو یا اعم من وجہ، لِاَنَّ الْاَعَمَّ لَا يُفِيْدُ الخ: سے غرضِ شارح نظریہ ماتن فَلَا يَصِحُّ بِالْاَعَمِّ (اعم مطلق ہو یا اعم من وجہ معرِّف نہیں بن سکتا) پر دلیل دینا ہے۔

اعم مطلق کے معرِّف نہ ہونے پر دلیل: کہ اگر کسی شیء کا معرِّف اعم مطلق کو بنایا جائے تو وہ معرِف نہ تو اس شیء (معرَّف) کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ہی معرَّف کے تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے، مثلاً انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ اب یہاں حیوان نہ تو انسان کے تصور بالکنہ (مکمل حقیقت کی اطلاع) کا فائدہ دیتا ہے، کیونکہ انسان کا تصور بالکنہ حیوانِ ناطق ہے فقط حیوان نہیں۔ اور نہ ہی یہ حیوان انسان کے تصور بالوجہ (اغیار سے ممتاز کرنے) کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ یہ اگرچہ انسان کو درخت، پتھر اور فرشتوں سے ممتاز کرتا ہے لیکن فرس، غنم اور بقر وغیرہ سے ممتاز نہیں کرتا کیونکہ حیوان اُن کو شامل ہے۔

وَكَذَا الْحَالُ فِي الخ: سے غرضِ شارح اعم من وجہ کے معرِّف نہ ہونے پر دلیل دینا ہے، شارح کہتے ہیں کہ اعم مطلق کی طرح اعم من وجہ بھی معرِف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اسے اگر معرِف بنایا جائے، تو یہ نہ تو معرَّف کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا

ہے اور نہ ہی معرَف کے تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے مثلاً حیوان کی تعریف ابیض کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ الحیوانُ ابیضُ، اب یہاں ابیض نہ تو حیوان کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ حیوان کی حقیقت ابیض نہیں بلکہ جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ ہے، اور اسی طرح ابیض حیوان کو تمام اغیار سے ممتاز نہیں کرتا اس لیے کہ سفید کپڑا اور سفید پتھر بھی تو ابیض ہیں لیکن حیوان نہیں

﴿شرح﴾ وَاَمَّا الْاَخَصُّ اَعْنِیْ مُطْلَقًا فَهُوَ وَاِنْ جَازَ اَنْ یُّفِیْدَ تَصَوُّرُهٗ تَصَوُّرَ الْاَعَمِّ بِالْکُنْهِ اَوْبِوَجْهٍ یُمْتَازُ بِهٖ عَمَّا عَدَاهُ کَمَا اِذَا تَصَوَّرْتَ الْاِنْسَانَ بِاَنَّهٗ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ فَقَدْ تَصَوَّرْتَ الْحَیَوَانَ فِیْ ضِمْنِ الْاِنْسَانِ بِاَحَدِالْوَجْهَیْنِ لٰکِنْ لَمَّا کَانَ الْاَخَصُّ اَقَلَّ وُجُوْدًا فِی الْعَقْلِ وَاَخْفٰی فِیْ نَظَرِهٖ وَ شَانُ الْمُعَرِّفِ اَنْ یَکُوْنَ اَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ لَمْ یَجُزْ اَنْ یَکُوْنَ اَخَصَّ مِنْهُ اَیْضًا

ترجمہ: بہر حال اخص یعنی مطلق پس اگر چہ جائز ہے کہ اس (اخص) کا تصور فائدہ دے اعم کے تصور بالکنہ کا یا ایسے تصور کا کہ جس کی وجہ سے وہ (اعم) اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے، جس طرح کہ جب تو نے تصور انسان کا تصور کیا کہ وہ حیوان ناطق ہے پس تحقیق تو نے تصور کر لیا حیوان کا انسان کے ضمن میں دونوں وجہوں (تصور بالکنہ اور تصور بالوجہ) میں سے ایک کے ساتھ لیکن جب اخص وجود کے اعتبار سے عقل میں قلیل ہے اور عقل کی نگاہ میں زیادہ خفاء والا ہے حالانکہ معرِف کی شان یہ ہے کہ وہ معرَف سے زیادہ معروف ہو تو یہ بھی جائز نہیں کہ معرِف معرَف سے اخص ہو۔

تشریح: وَاَمَّا الْاَخص الخ: سے غرضِ شارح ماتن کے بیان کردہ قول فَلَا یَصِحُّ بِالْاَعَمِّ وَالْاَخص (اعم اور اخص کو معرِف بنانا درست نہیں) میں سے اخص کے متعلق بتاتا ہے کہ اسے معرِف بنانا کیوں درست نہیں۔

اَعْنِیُ مَطْلَقًا: سے شارح کہتے ہیں کہ اخص سے مراد اخص مطلق ہے اخص من وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ اخص من وجہ کا بیان ماقبل میں اعم من وجہ کے ساتھ ہو چکا، کیونکہ جو من وجہ عام ہو وہی من وجہ خاص ہوتا ہے، لہٰذا یہاں وہ مراد ہوگا جس کا ماقبل میں بیان نہیں۔

فائدہ: تصور بالکنہ خاص ہے اور تصور بالوجہ عام ہے، جہاں تصور بالکنہ پایا جایا گا وہاں لازماً تصور بالوجہ بھی پایا جائے گا جیسے الانسان حیوان ناطق، یہاں پر حیوان ناطق انسان کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے رہا ہے تو ساتھ ہی تصور بالوجہ (انسان کو اغیار سے ممتاز بھی کررہا ہے) کا فائدہ بھی دے رہا ہے۔

وَاِنْ جَازَاَنْ یُفِیْدَ: سے شارح کہتے ہیں کہ اگر اخص مطلق کو معرِف بنایا جائے تو یہ اگر چہ معرَف کے تصور بالکنہ کا اور تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے لیکن پھر بھی اسے معرِف بنانا درست نہیں۔ جیسے حیوان کی تعریف انسان کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ اَلْحَیَوَانُ اِنْسَانٌ اس طرح کہ آپ انسان کا تصور کریں کہ وہ حیوان ناطق ہے، تو اب آپ کو اخص (انسان) کا تصور بالکنہ حاصل ہو گیا اور اسی اخص (انسان) کے تصور بالکنہ کے ضمن میں اعم (حیوان) کا تصور بالکنہ بھی حاصل ہو جائے گا کیونکہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے۔ لہٰذا اخص (انسان) نے اعم (حیوان) کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے دیا اور پھر آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ تصور بالکنہ خاص ہے اور تصور بالوجہ عام ہے لہٰذا اس ضابطے کے تحت کہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے، تو جب انسان حیوان کا تصور بالکنہ کا فائدہ دے رہا ہے تو لامحالہ انسان حیوان کا تصور بالوجہ کا فائدہ بھی دے گا۔ اب رہی یہ بات کہ اخص کو معرِف بنانا درست کیوں نہیں؟

لٰکِنْ لَمَّا کَانَ الْاَخَصُّ الخ: سے غرضِ شارح اسی کا جواب دینا ہے کہ اخص وجود کے اعتبار سے عقل میں قلیل ہوتا ہے یعنی اخص کے افراد کم ہوتے ہیں جبکہ اعم کے افراد کثیر ہوتے ہیں، اور یہ بات بدیہی ہے جس کے افراد قلیل ہوں اس کا علم بھی قلیل

ہوتا ہے اور جس کے افراد کثیر ہوں اس کا علم بھی کثیر ہوتا ہے، گویا اخص کا علم قلیل ہوا لہٰذا اخص معرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ معرِف کو معرَف سے زیادہ معروف ہونا چاہیئے جبکہ یہاں وہ زیادہ معروف نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ وَقَدْ عُلِمَ مِنْ تَعْرِيْفِ الْمُعَرِّفِ بِمَا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ مُبَايِنًا لِلْمُعَرَّفِ فَتَعَيَّنَ اَنْ يَكُوْنَ مُسَاوِيًا لَهٗ ثُمَّ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ اَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ فِيْ نَظَرِ الْعَقْلِ لِاَنَّهٗ مَعْلُوْمٌ مُوْصِلٌ اِلٰى تَصَوُّرٍ مَجْهُوْلٍ هُوَ الْمُعَرَّفُ لَا اَخْفٰى وَلَا مُسَاوِيًا لَهٗ فِي الْخِفَاءِ وَالظُّهُوْرِ

ترجمہ: اور تحقیق معرِف کی تعریف مَا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ کے ساتھ معلوم ہو گیا کہ معرِف کا معرَف کے مبائن ہونا جائز نہیں ہے، پس متعین ہو گیا یہ کہ معرِف معرَف کے مساوی ہو گا، پھر مناسب یہ بات ہے کہ عقل کی نگاہ میں معرِف معرَف سے زیادہ معروف ہو، کیونکہ معرِف وہ معلوم تصور ہے جو مجہول تصور یعنی معرَف تک پہنچانے والا ہوتا ہے پس معرِف ظہور و خفاء میں (معرَف سے) زیادہ خفی ہو اور نہ ہی اس کے مساوی ہو۔

تشریح: وَقَدْ عُلِمَ مِنْ تَعْرِيْفِ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے معرِف کے عام اور خاص ہونے کی نفی کی ہے کہ معرِف کا عام اور خاص ہونا جائز نہیں حالانکہ جس طرح معرِف کا عام اور خاص ہونا جائز نہیں اسی طرح مبائن ہونا بھی جائز نہیں تو پھر ماتن نے معرِف کے مبائن ہونے کی نفی کیوں نہیں کی؟

جواب: معرِف کے مبائن ہونے کی نفی ماتن کے قول مَا يُقَالُ عَلَيْهِ سے ہی ہو چکی تھی اس طرح کہ ماتن نے کہا کہ معرِف کو شیء پر محمول ہونا چاہیئے جبکہ وہ مبائن شیء پر محمول نہیں ہوتا، اس لیے دوبارہ نفی کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

ثُمَّ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ الخ: سے غرضِ شارح ماتن کی بیان کردہ معرِف کی شرطِ ثانی

کی وجہ بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ معرِف کے معرَّف سے اجلیٰ اور زیادہ معروف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معرِف ان معلوماتِ تصوریہ کو کہتے ہیں جو مجہول تصور تک (معرَّف) پہنچانے والی ہوں، لہٰذا اگر معرِف ظہور وخفاء میں معرَّف سے مساوی ہو یا معرَّف سے اخفیٰ ہو تو وہ (معرِف) مجہول تصور تک کیسے پہنچائے گا؟ پس ضروری ہے کہ معرِف معرَّف سے علم میں اجلیٰ ہو۔

اَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ: سے غرضِ شارح قولِ ماتن اَجلیٰ کا معنیٰ بیان کرنا ہے اس لیے کہ اَجلیٰ کئی معانی میں مشترک ہے، مثلاً پہلی رات میں دلہن کو گفٹ دینا، نکلنا، سر کے اگلے حصے کے بال گر جانا، واضح ہونا، شارح نے اَعْـــــرَف نکال کر بتادیا کہ اَجلیٰ یہاں بمعنیٰ اَعْرَفَ ہے۔

مِنَ الْمُعَرَّفِ: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے اَجلیٰ بمعنیٰ اَعْرَفَ اس وقت ہوتا ہے جب اس (اَجلیٰ) کے صلہ میں مِنْ آئے، نیز یہ بھی بتادیا کہ قولِ ماتن اَجلیٰ اسم تفضیل ہے اور یہاں پر یہ اسمِ تفضیل مِنْ کے ساتھ استعمال ہوا ہے، اور اس (اَجلیٰ) کے ساتھ مِنَ الْمُعَرَّفِ محذوف ہے۔

﴿متن﴾ وَالتَّعْرِيْفُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ حَدٌّ وَبِالْخَاصَةِ رَسْمٌ فَاِنْ كَانَ مَعَ جِنْسِ الْقَرِيْبِ فَتَامٌّ وَاِلَّا فَنَاقِصٌ وَلَمْ يَعْتَبِرُوْا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ

ترجمہ: اور فصلِ قریب کے ساتھ تعریف حد ہے اور خاصہ کے ساتھ رسم ہے پس اگر جنسِ قریب کے ساتھ ہو تو تام ہے ورنہ پس وہ ناقص ہے اور مناطقہ عرضِ عام کا اعتبار نہیں کرتے۔

تشریح: وَالتَّعْرِيْفُ بِالْفَصْلِ الخ: سے غرضِ ماتن اقسامِ معرِف کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، ماتن کہتے ہیں معرِف دو حال سے خالی نہیں، یا فصلِ قریب ہوگا یا خاصہ ہوگا اگر فصلِ قریب ہو تو اسے حد کہیں گے اور اگر خاصہ ہو تو اسے رسم کہیں گے، پھر حد اور رسم دو حال سے خالی نہیں یا تو جنسِ قریب پر مشتمل ہوں گے یا نہیں اگر جنسِ قریب پر مشتمل

ہوں تو انہیں حد تام اور رسم تام کہیں گے، اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہوں تو پھر حد ناقص اور رسم ناقص کہلائینگے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ☆ اَلتَّعْرِيْفُ لَا بُدَّلَهُ اَنْ يَشْمَلَ عَلٰى اَمْرٍ يَّخْتَصُّ بِالْمُعَرَّفِ وَيُسَاوِيْهِ بِنَاءً عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ اِشْتِرَاطِ الْمُسَاوَاةِ فَهٰذَا الْاَمْرُ اِنْ كَانَ ذَاتِيًّا كَانَ فَصْلًا قَرِيْبًا وَاِنْ كَانَ عَرْضِيًّا كَانَ خَاصَّةً لَا مُحَالَةَ فَعَلَى الْاَوَّلِ يُسَمَّى الْمُعَرِّفُ حَدًّا وَعَلَى الثَّانِيْ رَسْمًا ثُمَّ كُلٌّ مِّنْهُمَا اِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ يُسَمّٰى حَدًّا تَامًّا وَرَسْمًا تَامًّا وَاِنْ لَمْ يَشْتَمِلْ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ سَوَاءٌ اِشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ اَوْ كَانَ هُنَاكَ فَصْلٌ قَرِيْبٌ وَحْدَهُ اَوْ خَاصَّةٌ وَحْدَهَا يُسَمّٰى حَدًّا نَاقِصًا وَرَسْمًا نَاقِصًا هٰذَا مُحَصَّلُ كَلَامِهِمْ وَفِيْهِ اَبْحَاثٌ لَا يَسَعُهَا الْمَقَامُ

ترجمہ: ماتن کا قول: بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ تعریف کے لیے ایسے امر پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو امر معرَّف کے ساتھ مختص ہو اور اس کے مساوی ہو مساوات کی شرط کی بناء پر جو پہلے گزر چکی ہے، پس یہ امر (مختص ومساوی) اگر معرَّف کی ذاتی ہو تو فصلِ قریب ہوگا، اور اگر عرضی ہو تو یقیناً خاصہ ہوگا، پس پہلی صورت میں معرِّف کا نام حد ہوگا اور دوسری صورت میں رسم ہوگا، پھر ان دونوں میں سے جو بھی جنس قریب پر مشتمل ہوگا تو اس کا نام حد تام اور رسم تام رکھا جاتا ہے، اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہو خواہ جنسِ بعید پر مشتمل ہو یا وہاں اکیلی فصل قریب ہو یا اکیلا خاصہ ہو تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص رکھا جاتا ہے، یہ ان (مناطقہ) کے کلام کا حاصل ہے، اور اس میں ایسی ابحاث ہیں کہ جن کی یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا

تشریح: اَلتَّعْرِيْفُ لَا بُدَّلَهُ اَنْ الخ: سے غرضِ شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے، کہ ماتن نے کہا کہ معرِّف یا فصلِ قریب ہوگا یا خاصہ ہوگا، اگر فصلِ قریب ہو تو حد کہلائے گا

اور خاصہ ہو تو رسم کہلائے گا لیکن اگر معرِف فصل قریب اور خاصہ نہ ہو تو اسے کیا کہیں گے؟

جواب: معرِف کے لیے ضروری ہے کہ وہ معرَف کے مساوی ہو اور معرف کے ساتھ مختص ہو اور جو چیز معرَف کے مساوی اور معرَف کے ساتھ مختص ہو وہ فصل قریب اور خاصہ ہی ہوتی ہے اور کچھ ہو سکتی ہی نہیں۔

فَهٰذَا الْاَمْرَانُ كَانَ الخ: سے غرضِ شارح اقسامِ معرِف کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ معرِف امرِ مختص مساوی ہوتا ہے، امر مختص مساوی کی دو صورتیں ہیں ذاتی ہوگا (معرَف کی حقیقت میں داخل ہوگا) یا عرضی ہوگا (خارج از حقیقت ہوگا)، اگر معرِف (امر مختص ومساوی) ذاتی ہو تو وہ معرَف کے لیے فصل قریب ہے اور اگر عرضی ہو تو وہ معرَف کے لیے خاصہ ہے۔

فَعَلَى الْاَوَّلِ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ معرِف جو فصلِ قریب ہو اسے حد کہتے ہیں اور ہر وہ معرِف جو خاصہ ہو تو اسے رسم کہتے ہیں۔

ثُمَّ كُلٌّ مِّنْهُمَا اِنِ اشْتَمَلَ الخ: سے شارح کہتے ہیں پھر حد اور رسم میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں، یا جنس قریب پر مشتمل ہونگے یا نہیں، اگر حد اور رسم جنسِ قریب پر مشتمل ہوں تو پھر وہ معرِف تام ہوگا یعنی معرِف اگر حد ہے تو حد تام کہلائے گا اور رسم ہے تو پھر رسم تام کہلائے گا اور اگر حد اور رسم جنس قریب پر مشتمل نہ ہوں خواہ جنس قریب پر مشتمل ہوں یا نہ ہوں، یا وہ معرِف اکیلا فصل قریب ہو یا اکیلا خاصہ ہو تو وہ ناقص ہے یعنی معرِف اگر حد ہے تو حد ناقص کہلائیگا اور رسم ہے تو پھر وہ رسم ناقص کہلائیگا۔ گویا معرِف کی چار قسمیں ہوگئیں حد تام، حد ناقص۔ رسم تام، رسم ناقص

تعریفات وامثلہ:

حدتام: وہ معرف جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو جیسے اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ

حد ناقص: وہ معرِف جو جنس بعید اور فصل قریب پر مشتمل ہو یا فقط فصل

قریب پر مشتمل ہو جیسے اَلْاِنْسَانُ جِسْمٌ نَاطِقٌ یا اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ

رسم تام: وہ معرف جو جنس قریب اور خاصہ پر مشتمل ہو جیسے اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ ضَاحِكٌ

رسم ناقص: وہ معرِف جو جنس بعید اور خاصہ پر مشتمل ہو یا فقط خاصہ پر مشتمل ہو: جیسے اَلْاِنْسَانُ جِسْمٌ ضَاحِكٌ یا اَلْاِنْسَانُ ضَاحِكٌ

هٰذَا مُحَصَّلُ الخ: سے غرضِ شارح یہ بیان کرنا ہے کہ فَهٰذَا الْاَمْرَانُ كَانَ الخ: سے جو کچھ بیان ہوا ہے یہ مناطقہ کی اس دلیل حصر کا خلاصہ ہے جسے وہ بیان کرتے ہیں کہ تعریف یا تو فقط ذاتیات سے ہوگی یا عرضیات سے بھی ہوگی، اگر فقط ذاتیات سے ہو تو دو صورتیں ہیں کہ تمام ذاتیات سے ہوگی یا بعض ذاتیات سے ہوگی، اگر تمام ذاتیات سے ہو تو حد تام ہے اور اگر بعض ذاتیات سے ہے تو حد ناقص ہے اور اگر تعریف فقط ذاتیات سے نہیں ہے بلکہ عرضیات سے بھی ہے تو پھر بھی دو صورتیں ہیں کہ ذاتیات وعرضیات دونوں سے ہے یا فقط عرضیات سے، اگر ذاتیات وعرضیات دونوں سے ہے تو اسے رسم تام کہتے ہیں، اور اگر فقط عرضیات سے ہے تو اسے رسم ناقص کہتے ہیں۔

وَفِيهِ اَبْحَاثٌ لَا الخ: اس عبارت میں ضمیر مجرور کا مرجع ☆ یا تو دلیل حصر ہے مطلب یہ ہے کہ دلیل حصر کو حاصل کرنے میں مناطقہ کی ایسی ایسی تحقیقات ہیں کہ جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں، جن میں سے چند تحقیقات یہ ہیں۔

(1) معرِف معرَف کو کس طرح واضح کرتا ہے؟

(2) معرِف میں سے ذاتیات وعرضیات میں تقدم وتاخر کیسے ہوتا ہے؟

(3) کب تعریف حد تام کے ساتھ ہوتی ہے اور کب حد ناقص کے ساتھ اسی طرح کب رسم تام کے ساتھ اور کب رسم ناقص کے ساتھ؟ وغیرہا۔

☆ یا پھر ضمیر مجزور کا مرجع معرِف اور اسکی اقسام اربعہ ہیں، مطلب یہ ہے کہ معرِف اور اس کی اقسام اربعہ کے بیان کرنے میں ایسے ایسے اعتراضات وجوابات ہیں

کہ جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں

مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ:

اعتراض: اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ میں حیوان ناطق حد تام ہے اس کا حمل الانسان پر درست نہیں کیونکہ حمل مغایرت کا تقاضا کرتا ہے جبکہ یہاں پر حد تام محدود (الانسان) کا عین ہے لہٰذا حد تام کو معرف کی اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں کیونکہ معرِف محمول ہوتا ہے جبکہ حد تام محمول نہیں ہو رہی؟

جواب: حمل کے لیے اتحاد فی الوجود کے ساتھ ساتھ تغایر اعتباری ضروری ہے اور یہ یہاں پر پایا جا رہا ہے اس طرح کہ حد کے اجزاء میں تفصیل ہے اور محدود کے اجزاء میں اجمال ہے، اور اجمال وتفصیل میں تغایر ہوتا ہے، لہٰذا محدود وحد میں اتحاد فی الوجود اور تغایر اعتباری پایا گیا پس اعتراض نہ رہا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَمْ يَعْتَبِرُوْا بِالْعَرَضِ الْعَامِ☆ قَالُوْا اَلْغَرَضُ مِنَ التَّعْرِيْفِ اِمَّا الْاِطِّلَاعُ عَلٰى كُنْهِ الْمُعَرَّفِ اَوْ اِمْتِيَازُهُ عَنْ جَمِيْعِ مَا عَدَاهُ وَالْعَرَضُ الْعَامُ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا مِّنْهُمَا فَلِذَا لَمْ يَعْتَبِرُوْا فِيْ مَقَامِ التَّعْرِيْفِ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَلَمْ يَعْتَبِرُوْا بِالْعَرَضِ الْعَامِ: منطقیوں نے کہا کہ تعریف سے غرض معرَّف کی حقیقت پر مطلع ہونا ہوتا ہے یا معرَّف کو تمام اغیار سے ممتاز کرنا ہوتا ہے، اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا، پس اس لیے مناطقہ نے مقام تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا۔

تشریح: قَالُوْا الْغَرَضُ مِنَ الخ: سے غرض شارح قول ماتن (کہ مناطقہ مقام تعریف میں عرضِ عام کا اعتبار نہیں کرتے) کی وجہ کو بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ آپ کو معلوم ہے کہ معرِف یا تو معرَّف کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا ہے یا تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے جبکہ عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ بھی نہیں دیتا لہٰذا عرضِ عام کو

معرف بنانا درست نہیں۔ مثلاً اَلْاِنْسَانُ مَاشٍ میں ماشی عرض عام ہے انسان کے لیے، اب اگر ماشی کو الانسان کا معرِف بنایا جائے تو اس سے نہ تو انسان کی حقیقت کی اطلاع ہوتی ہے کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے ماشی نہیں، اور نہ ہی یہ انسان کو جمیع اغیار سے ممتاز کرتا ہے کیونکہ ماشی انسان کو اگرچہ شجر وحجر اور ملائکہ سے ممتاز کرتا ہے لیکن فرس وغنم اور بقر وغیرہ سے ممتاز نہیں کرتا۔

لَمْ یَعْتَبِرُوْافِیْ مَقَامِ الخ: سے غرض شارح اس امر کی طرف بھی اشارہ کرنا ہے کہ مناطقہ کے ہاں عرضِ عام کا مقامِ تعریف میں اعتبار نہیں ہے ورنہ دیگر مقامات پر اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَالظَّاهِرُ اَنَّ غَرْضَهُمْ مِنْ ذَالِكَ اَنَّهٗ لَمْ يَعْتَبِرُوْهُ مُنْفَرِدًا وَاَمَّا التَّعْرِيْفُ بِمَجْمُوْعِ اُمُوْرٍ كُلٍّ وَاحِدٍمِّنْهَا عَرْضٌ عَامٌ لِّلْمُعَرَّفِ لٰكِنَّ الْمَجْمُوْعَ يَخُصُّهٗ كَتَعْرِيْفِ الْاِنْسَانِ بِمَاشٍ مُسْتَقِيْمِ الْقَامَةِ وَتَعْرِيْفِ الْخَفَّاشِ بِالطَّائِرِ الْوَلُوْدِ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ بِخَاصَةٍ مُّرَكَّبَةٍ وَهُوَ مُعْتَبَرٌعِنْدَهُمْ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ بَعْضُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ

ترجمہ: اور ظاہر یہ ہے کہ یقیناً اس سے مناطقہ کی غرض یہ ہے کہ انہوں نے اکیلے عرضِ عام کا اعتبار نہیں کیا لیکن ایسے چند امور کے مجموعے کے ساتھ تعریف کرنا جن میں سے ہر ایک معرَّف کے لیے عرض عام ہو لیکن مجموعہ معرَّف کو خاص کر دیتا ہے جیسے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامۃ کے ساتھ اور چمگادڑ کی تعریف زیادہ بچے دینے والی کے ساتھ پس یہ خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا ہے، اور یہ (خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا) مناطقہ کے ہاں معتبر ہے جس طرح کہ بعض مناطقہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح: وَالظَّاهِرُ اَنَّ غَرْضَهُمْ الخ: سے غرضِ شارح ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ مناطقہ تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے، حالانکہ وہ کرتے ہیں مثلاً انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامۃ سے کرتے ہیں اور مستقیم القامۃ (سیدھے قد والا)، ماشی کی طرح انسان کے لیے عرض عام ہے (کیونکہ یہ انسان وشجر دونوں پر صادق آتا ہے) اسی طرح مناطقہ خفاش (چمگادڑ) کی تعریف الطائر الولود (زیادہ بچے جننے والی) سے کرتے ہیں اور طائر (پرندہ ہونا) خفاش کے لیے عرض عام ہے کیونکہ اور بھی پرندے اس کے ساتھ شریک ہیں، اسی طرح الولود (زیادہ بچے جننے والا) یہ بھی خفاش کے لیے عرضِ عام ہے کیونکہ گائے، بھینس، بکری وغیرہ بھی بچے پیدا کرتے ہیں، الغرض قولِ ماتن کہ مناطقہ عرضِ عام کا تعریف میں اعتبار نہیں کرتے، درست نہیں؟

جواب: مناطقہ کے اس قول (وہ عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے) کا مطلب یہ ہے کہ وہ اکیلے عرضِ عام کا اعتبار نہیں کرتے، اگر ایک سے زائد عرضِ عام ہوں تو وہ خاصہ مرکبہ کہلاتا ہے اور خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا مناطقہ کے ہاں معتبر ہے۔

فائدہ: خاصہ کی دو قسمیں ہیں (2) خاصہ بسیطہ (2) خاصہ مرکبہ۔ خاصہ بسیطہ خاصہ واحدہ کو کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے لیے اور خاصہ مرکبہ ایک سے زائد عرض عام کے مجموعے کو کہا جاتا ہے، جیسے اَلْإِنْسَانُ مَاشِي مُسْتَقِيْمُ الْقَامَةِ۔

﴿متن﴾ وَقَدْ اُجِيْزَ فِي النَّاقِصِ اَنْ يَكُوْنَ اَعَمَّ كَاللَّفْظِيِّ وَهُوَ مَايُقْصَدُ بِهٖ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ

ترجمہ: اور تحقیق جائز قرار دیا گیا ہے تعریفِ ناقص میں معرف کا عام ہونا لفظی کی طرح اور وہ وہ ہے کہ جس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر کرنا مقصود ہو۔

تشریح: وَقَدْ اُجِيْزَ فِي النَّاقِص الخ: سے غرض ماتن ایک اختلافی مسئلہ کو ذکر کرنا ہے۔ جس کی وضاحت شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

وَهُوَ مَايُقْصَدُ بِهٖ الخ: سے شارح تعریفِ لفظی کی تعریف کر رہے ہیں، کہ

تعریفِ لفظی وہ تعریف ہے، کہ جس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر کرنا مقصود ہو۔

اعتراض: ماتن نے ماقبل میں مناطقہ متاخرین کا قول (لَمْ یَعْتَبِرُوْا الخ) فعل معروف کے ساتھ ذکر کیا جبکہ یہاں مناطقہ متقدمین کا قول (وَقَدْ اُجِیْزَ الخ) فعلِ مجہول کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ماقبل والا قول (لَمْ یَعْتَبِرُوْا) ماتن کا مختار قول ہے، کیونکہ اس صورت میں معرِف تصور بالکنہ اور تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے، اس لیے فعلِ معروف ذکر کر کے اس کے مضبوط اور پختہ ہونے کی طرف اشارہ کیا، جبکہ مذکورہ قول (وَقَدْ اُجِیْزَ) میں معرِف تصور بالکنہ اور تصور بالوجہ کا فائدہ نہیں دیتا، اس لیے فعل مجہول سے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ وَقَدْ اُجِیْزَ فِی النَّاقِصِ الخ☆اِشَارَةٌ اِلٰی مَا اَجَازَهُ الْمُتَقَدِّمُوْنَ حَیْثُ حَقَّقُوْا اَنَّهٗ یَجُوْزُ التَّعْرِیْفُ بِالذَّاتِیِّ الْاَعَمِّ کَتَعْرِیْفِ الْاِنْسَانِ بِالْحَیَوَانِ فَیَکُوْنُ حَدًّا نَاقِصًا اَوْ بِالْعَرَضِ الْعَامِّ کَتَعْرِیْفِهٖ بِالْمَاشِیْ فَیَکُوْنُ رَسْمًا نَاقِصًا بَلْ جَوَّزُوْا التَّعْرِیْفَ بِالْعَرَضِ الْاَخَصِّ اَیْضًا کَتَعْرِیْفِ الْحَیَوَانِ بِالضَّاحِکِ وَ لٰکِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ یَعْتَدَّ بِهٖ لِزَعْمِهٖ اَنَّهُ التَّعْرِیْفُ بِالْاَخْفٰی وَهُوَ غَیْرُ جَائِزٍ اَصْلًا

ترجمہ: ماتن کا قول: وَقَدْ اُجِیْزَ فِی النَّاقِصِ سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ جس امر کو متقدمین نے جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ اعم ذاتی کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے، جیسے انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ پس یہ حد ناقص ہے، یا عرض عام کے ساتھ جیسے انسان کی تعریف ماشی کے ساتھ پس یہ رسم ناقص ہے، بلکہ انہوں نے عرضِ اخص کے ساتھ تعریف کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسے حیوان کی تعریف ضاحک کے ساتھ، لیکن مصنف نے اس (آخری) قسم کا اعتبار نہیں کیا

کیونکہ ان کے گمان کے مطابق تعریف بالاخفیٰ بالکل ناجائز ہے۔

تشریح: اِشَارَةٌ اِلیٰ مَا اَجَازَہ الخ: سے غرض شارح اس اختلاف کو ذکر کرنا ہے جو متأخرین مناطقہ اور متقدمین مناطقہ کا تعریف بالاعم کے متعلق ہے متأخرین مناطقہ کا نظریہ یہ ہے کہ تعریف بالاعم درست نہیں جیسا کہ ماقبل میں بیان ہوا، جبکہ متقدمین مناطقہ کہتے ہیں تعریف ناقص میں معرِف کو معرَّف سے عام لانا درست ہے، جس طرح کہ تعریف لفظی میں معرِف کو معرَّف سے عام لانا جائز ہے۔

یاد رکھ لیں! تعریف کی ابتداء دو قسمیں ہیں (1) تعریفِ حقیقی (2) تعریف لفظی پھر تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ (1) تعریفِ کامل (2) تعریف ناقص۔

تعریف کامل: وہ تعریف ہوتی ہے کہ جس میں معرِف معرَّف کے مساوی ہو۔

تعریف ناقص: وہ تعریف ہے کہ جس میں معرِف معرَّف کے مساوی نہ ہو۔

پھر تعریف کامل کی چار قسمیں ہیں: (1) حد تام (2) حد ناقص (3) رسم تام (4) رسم ناقص۔ تعریفات ماقبل میں بیان ہوگئیں۔

پھر تعریفِ ناقص کی دو قسمیں ہیں: (1) حد ناقص (2) رسم ناقص۔ شارح نے تعریفِ ناقص کی تیسری قسم بھی بیان کی (3) عرض اخص۔

بِالذَّاتِیِّ الْاَعَمِّ اَوْبِالْعَرَضِ الْعَامِ: سے غرضِ شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ قولِ ماتن اَعَمّ: عام ہے اعم ذاتی جیسے اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ اور عرضِ عام جیسے اَلْاِنْسَانُ مَاشٍ دونوں کو شامل ہے۔

یَجُوْزُ التَّعْرِیْفُ بِالذَّاتِیِّ الخ سے شارح کہتے ہیں کہ متقدمین کے نزدیک اعم ذاتی کے ساتھ تعریف کرنا درست ہے اور اعم ذاتی کے ساتھ کی گئی تعریف کو حد ناقص کہتے ہیں لیکن یاد رہے یہ حد ناقص اس حد ناقص کا غیر ہے جو تعریفِ کامل کی قسم ہے،

اس لیے کہ یہ تعریف ناقص کی قسم ہے۔جیسے الانسان حیوان، میں حیوان، انسان کی بنسبت عام بھی ہے اور انسان کی ذاتی بھی ہے، لہٰذا اس کا معرِف بننا متقدمین کے ہاں درست ہے، اور یہ (حیوان) تعریفِ ناقص کی قسم حدِ ناقص ہے۔

اَوْ بِالْعَرْضِ الْعَامِ کَتَعْرِیْفِهٖ الخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ متقدمین کے نزدیک عرضِ عام کے ساتھ تعریف کرنا درست ہے اور عرض عام کے ساتھ کی گئی تعریف کو رسم ناقص کہتے ہیں۔

لیکن یاد رہے کہ! یہ رسم ناقص اس رسمِ ناقص کا غیر ہے جو تعریف کامل کی قسم ہے، اس لیے کہ یہ تعریف ناقص کی قسم ہے۔جیسے اَلْاِنْسَانُ مَاشٍ، میں ماشی، انسان کے لیے عرضِ عام ہے، کیونکہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج بھی ہے، اور مختلفۃ الحقائق پر بولا بھی جاتا ہے، لہٰذا اس کا معرِف بننا متقدمین کے ہاں درست ہے، اور یہ (ماشی) تعریفِ ناقص کی قسم حدِ ناقص ہے۔

بَلْ جَوَّزُوْا التَّعْرِیْفَ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ متقدمین کے ہاں تعریف بالاعم کے ساتھ ساتھ تعریف بالاخص بھی جائز ہے جیسے اَلْحَیَوَانُ ضَاحِكٌ میں ضاحک عرض اخص ہے حیوان کے لیے۔

فائدہ: بَلْ: یہاں پر ترقی کے معنیٰ میں ہے۔

وَ لٰکِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ الخ: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب متقدمین کے ہاں تعریف بالاعم کی طرح تعریف بالاخص درست ہے تو پھر ماتن نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: مصنف علیہ الرحمۃ کا گمان یہ تھا کہ تعریف بالاخص تعریف بالاخفی ہوتی ہے اور تعریف بالاخفی اتمام مناطقہ کے ہاں ناجائز ہے اس لیے انہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

لِزَعْمِهٖ: سے شارح مصنف کے اس گمان (کہ تعریف بالاخص تعریف بالاخفی ہوتی ہے) کی تردید کر رہے ہیں اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تعریف بالاخص ہمیشہ تعریف

بالاخص نہیں ہوا کرتی۔

وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ اَصْلاً: سے غرضِ شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے تعریف بالاخص کا ذکر اس کے ناجائز ہونے کی بناء پر نہیں کیا حالانکہ ان کے نزدیک تعریف بالاعم (حد ناقص، رسم ناقص) بھی تو ناجائز ہے تو اس کا ذکر کیوں کیا؟

جواب: ماتن کے نزدیک تعریف بالاعم صرف ناجائز ہے لیکن تعریف بالاخص بالکل ہی ناجائز ہے، یعنی تعریف بالاخص، تعریف بالاعم سے کہیں زیادہ عدم جواز میں ان کے ہاں مؤکد ہے، کیونکہ خاص میں عام سے کہیں زیادہ خفا ہوتا ہے۔ اس بناء پر تعریف بالاخص کا ذکر ہی نہیں کیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ كَاللَّفْظِيِّ ☆ اَيْ كَمَا اُجِيْزَ فِي التَّعْرِيْفِ اللَّفْظِيِّ كَوْنُهُ اَعَمَّ كَقَوْلِهِمْ اَلسُّعْدَ انَةُ نَبْتٌ

ترجمہ: ماتن کا قول كَاللَّفْظِي: یعنی جس طرح تعریفِ لفظی میں معرِّف کا اعم ہونا جائز ہے جیسے ان کا قول کہ سعدانہ ایک بوٹی ہے۔

اَيْ كَمَا اُجِيْزَ الخ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماقبل میں تعریف بالاعم کے جواز اور عدم جواز کے متعلق بحث تعریف حقیقی کی تھی اس کی مثال ماتن نے كَاللَّفْظِي: کہہ کر لفظی سے دی یہ درست نہیں، کیونکہ تعریفِ حقیقی اور تعریفِ لفظی باہمی قسیم (مخالف) ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ مغایر شیء، شیء کی مثال نہیں ہوا نہیں کرتا۔

جواب: كَاللَّفْظِي: پر کاف داخل ہے اور کاف دو معنوں کے لیے آتا ہے۔ (1) کاف برائے تشبیہ (2) کاف برائے تمثیل۔ یہاں پر کاف برائے تشبیہ ہے اور تشبیہ مغایر سے ہی دی جاتی ہے، بشرطیکہ مشبہ اور مشبہ بہ میں کوئی وجہ شبہ پائی جا رہی ہو، اور وہ یہاں پر پائی جا رہی ہے، کہ دونوں (حقیقی اور لفظی) میں تعریف بالاعم جائز ہے، یعنی

جس طرح تعریف لفظی میں تعریف بالاعم درست ہے اسی طرح تعریف حقیقی میں بھی تعریف بالاعم درست ہے۔

اَلسُّعْدَ انَةُ نَبت : سے غرض شارح تعریف لفظی کی مثال دینا ہے۔ اَلسُّعْدَ انَةُ خاردار گھاس کو کہتے ہیں، جسے اُونٹ شوق سے کھاتا ہے اور یہ نجد میں کثرت سے پائی جاتی ہے، اور نَبَتٌ مطلقاً گھاس کو کہا جاتا ہے خواہ وہ سعدانہ ہو یا نہ ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهٗ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ ☆ اَیْ تَعْيِيْنُ مُسَمَّى اللَّفْظِ مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي الْمَخْزُوْنَةِ فِي الْخَاطِرِ فَلَيْسَ فِيْهِ تَحْصِيْلُ مَجْهُوْلٍ عَنْ مَعْلُوْمٍ كَمَا فِي الْمُعَرِّفِ الْحَقِيْقِيِّ فَافْهَمْ

ترجمہ: ماتن کا قول تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظ یعنی لفظ کے جو معانی دل میں جمع ہوتے ہیں ان میں سے لفظ کے معنیٰ کو معین کر لینا، پس تعریف لفظی میں معلوم سے کسی مجہول کو حاصل کرنا نہیں، جس طرح کہ معرِف حقیقی میں (معلوم سے مجہول کو حاصل کرنا ہے) پس تم سمجھ لو۔

تشریح: اَیْ تَعْيِيْنُ مُسَمَّى الخ : سے غرض شارح قول ماتن (تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ) کی توضیح کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ تعریفِ لفظی یہ ہے کہ معرَّف کے بہت سے معانی دل میں ہوں ان معانی کثیرہ میں سے کسی ایک معنیٰ کو لفظ کے لیے معیّن کر دینا، مثلاً سعدانہ کے تصور کے وقت فرس، غنم، بقر وغیرہ معانی کثیرہ ذہن میں موجود تھے لیکن یہ متعین نہیں تھا کہ ان میں سے کونسا معنیٰ سعدانہ کا ہے تو جب نَبَتٌ کہا تو نَبَتٌ نے آکر ایک معنیٰ (گھاس) سعدانہ کے لیے متعیّن کر دیا، پس یہ سمجھ لیا گیا کہ کہ اس کا معنیٰ نبت ہی ہے اور کوئی نہیں ہے۔

فَلَيْسَ فِيْهِ تَحْصِيْلُ الخ: سے غرض شارح تعریفِ لفظی اور تعریفِ حقیقی کے درمیان فرق کرنا ہے، شارح کہتے ہیں ان دونوں میں فرق یہ ہے تعریفِ لفظی میں معلوم سے مجہول کو حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ وہ معانی جو ذہن میں موجود ہوتے ہیں ان میں سے کسی کو معرَّف کے لیے معیّن کرنا ہوتا ہے، جبکہ تعریفِ حقیقی میں لفظ کا معنیٰ پہلے سے

مجہول ہوتا ہے اسے معلوم کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔ جیسے انسان کا معنیٰ پہلے سے نامعلوم تھا تو اسے حیوان اور ناطق (جو پہلے سے معلوم تھے) سے سمجھا جاتا ہے کہ انسان، حیوانِ ناطق کا معنیٰ ہے۔

فَـــافْهَــمْ: سے غرضِ شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ کہ تعریف لفظی مطالبِ تصوریہ میں سے ہے یا مطالبِ تصدیقیہ میں سے! کچھ مناطقہ کا خیال ہے کہ یہ مطالبِ تصوریہ میں سے ہے، ماتن علیہ الرحمہ کا خیال بھی یہی ہے کیونکہ ماتن نے تعریف لفظی کی تعریف میں لفظِ تفسیر کو ذکر کیا ہے اور تفسیر مطالبِ تصوریہ میں سے ہے۔ جبکہ کچھ مناطقہ کا خیال ہے کہ یہ مطالبِ تصدیقیہ میں سے ہے، جیسا کہ علامہ سید شریف جرجانی کی رائے ہے۔

☆......☆......☆